

ركتور محمود قاسم

عميد كلية دار العلوم
بجامعة القاهرة

في النفس والعقل

أفلا سيفه إلا غريق ولا إسلام

الطبعة الرابعة

١٩٦٩

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
مناج محمد بك نزيه (عماد الدين سابقاً)



في النفس والعقل

لِفِلا سِفَةِ الْإِغْرِيقِ وَالْإِسْلَامِ

الطبعة الثالثة

مكتبة الأنجلو المصرية
مكتبة الطبع والنشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

لقد شغلت مسألة النفس تفكير الإنسانية منذ عصورها الأولى ، وما برحت
تحتل مكان الصدارة في البحوث الفلسفية والعلمية في عصرنا الحاضر . وكان
الإغريق أكثر الناس اهتماماً بهذا النوع من الدراسات . ذلك أنهم اتجهوا أول
الأمر يحاولون فهم الكون ، فلما رأوا عجزهم عن إدراك أسرارها جنحوا إلى دراسة
النفس لملهم يجدون في معرفتها سبيلاً إلى معرفة ما عداها .

ركان هذا هو رأى سقراط بصفة خاصة . فقد جزم أنه لن يتاح للمرء
أن يحيط بشيء علماً إلا إذا بدأ بمعرفة أقرب الأشياء إليه وأجدرها بعنايته ،
وهو نفسه . ولذا رأى أن يحيا كفيلسوف لا هم له إلا البحث عن حقيقة نفسه
ونفوس الآخرين ، ولو كرهوا . فإن أسوأ أدواء الإنسان الغرور الذي قد يدعو
إلى اعتقاد أنه يعلم كل شيء ، مع أنه لم يؤت من العلم شيئاً مذكوراً .

وقدر لرسالة سقراط أن تؤتي ثمارها ، فحمل أفلاطون لواءها ، فشرع يفسر
آراء أستاذه ، ويكاملها فيما يمس طبيعة النفس وخلودها . فساق الأساطير التي تقرب
حقيقتها إلى خيالنا ، وكان لبراهينه على خلود النفس أثر كبير في توجيه الفلافة
من بعده . ويمكن القول بأنه كان أباً لنوع خاص من التصوف ؛ لأنه كان يرى
أن المرء لن يستطيع معرفة نفسه حقاً إلا إذا نظر إليها وقد استطاعت التحرر
من الأدران والشرو التي لحقتها بسبب اتصالها بالبدن .

ولكن الدراسات النفسية انجذبت من بعده اتجاهات أقرب إلى روح العلم منه

إلى روح التصوف . ذلك أن أرسطو رغب عن البحث في أصل النفس ومصدرها ، وآثر أن يعالج وظائفها من حركة وإحساس وخيال وإدراك . ثم عى مفكرو الإغريق بتفسير آرائه . غير أنهم اختلفوا في ذلك اختلافاً كبيراً ، ويرجع ذلك الخلاف إلى أنه ترك كثيراً من المسائل الغامضة المعاقة .

ولما اطلع المسلمون والمسيحيون على التراث الإغريقي أعجبوا به إعجاباً شديداً ، وبخاصة بما كتبه أرسطو عن النفس . ومن الثابت أنهم أخذوا عنه جل آرائه فيها . لكنهم وجدوا لديهم آراء أخرى لا تتفق مع عقائد دينهم فطفقوا يوفقون بينها وبين هذه العقائد . وليس بصحيح أن فلاسفة الإسلام كانوا مجرد نقلة للفلسفة الإغريقية ، أو أنهم لم ينجحوا إلا في تشويهها . حقاً إن الفارابي كان عاثر الجدل في محاولة التوفيق بينها وبين الإسلام لكن ابن سينا استطاع أن ينشئ مذهباً جديداً في النفس . كذلك وفق أبو الوليد بن رشد في الجمع بين آراء أرسطو وابن سينا ، فجاء بمذهب مبتكر كان له تأثير بعيد المدى في تفكير مسيحيي القرون الوسطى .

وهكذا أخذ فلاسفة الإسلام عن أرسطو تعريفه للنفس ؛ بيد أنهم خالفوه في مسائل كثيرة . فقالوا إن النفس جوهر روحي لا يفنى بفناء البدن . وربما كان الفارابي أقل هؤلاء الفلاسفة حظاً في التغلب على الصعوبات التي أثارها مذهب أرسطو . كذلك كان هذا الفيلسوف سبباً في جنوح من جاء بعده إلى رأى غريب يتلخص في أن النفوس الإنسانية تفيض من آخر العقول السماوية أو الملائكة . ويرجع السبب في ذلك إلى تأثيره بإحدى نظريات الأفلاطونية الحديثة ، وهي نظرية الصدور أو الفيض . وقد أخذ عن أفلاطون فكرة التصوف العقلي ، فقال مثله بأن المعرفة الحقة سبيل إلى خلاص النفس من سجنها ، حتى تستطيع العودة إلى عالمها الذي هبطت منه .

ويعد ابن سينا إمام فلاسفة الإسلام ، والمسيحية أيضا ، في مسألة النفس .
 يوما لا شك فيه أنه أخذ كثيراً من الآراء عن الفارابي ، غير أنه فاقه في دراستها
 من الناحيتين الفلسفية والعلمية . ولابن سينا منهج يشبه منهج سقراط في البرهنة
 على وجود النفس . ولم يكن الغزالي ، على الرغم من عنف الخصومة بينه وبين
 سابقه من مفكرى الإسلام ، إلا مقلداً^(١) ، أما ابن رشد فقد فسر آراء
 أرسطو على نحو يدينها من الآراء الدينية . ومع ذلك لم يسلم مذهبه من التشويه
 والازدراء ، فرماه بعض الباحثين بأنه كان أشد الشراح تعصباً لأرسطو .
 وقال آخرون إن آراءه في النفس تافهة متداعية . وذهبت جماعة أخرى إلى رميهِ
 بالإلحاد والتبويه ، مع أنه كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى تعاليم هذا الدين الحنيف .
 وقد أتيج لنا أن نقف على مدى انتفاع بعض المسيحيين بآرائه . ورأينا كيف
 بلغ العقوق بهؤلاء مبلغاً ؛ فانتحلوا جل هذه الآراء ، ولم يتورعوا عن أن
 ينسبوا إليه البدع والأباطيل التي كان يدين بها الملحدون من بني ملتهم .

كذلك أخذ فلاسفة الإسلام عن أرسطو رأيه الخاص بوحدة النفس
 الإنسانية . فقالوا مثله بأن لكل بدن نفساً تخصه ، وإن تعددت مظاهرها أو وظائفها .
 ومع ذلك فقد ذهب الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن طفيل
 مذهباً غربياً حين فصلوا عن النفس إحدى وظائفها ، وهي التي يطلق عليها
 أرسطو اسم العقل الفعال . أما ابن رشد فقد فسر أرسطو في هذه المسألة تفسيراً
 مبتكراً ؛ وذلك لأنه قال إن طبيعة النفس جوهر عاقل أو عقل فعال ، وإن
 وظائفها الأخرى لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالبدن . لكنه لم يكن أسعد حظاً

(١) تبدو أفكار فلاسفة ابن سينا والفارابي واضحة في فكرة الغزالي عن النفس ونظرية المعرفة ،
 وعلى الرغم من أن الغزالي وفق في الجمع بين العقل والدين فإنه لم يتحرر من نظرية النقيض تماماً ،
 وهذا ما أشرنا إليه في بحث ألقيناه في مهرجان الإمام الغزالي بدمشق في سنة ١٩٦١ .

منه فيما مضى . فرماه مؤرخو الفلسفة والمستشرقون بأنه لم يأت بجديد ، وأنه المسئول .
عن البدعة القائلة بأن جميع أفراد البشر يشتركون في نفس واحدة وعقل واحد .

كذلك خالف ابن رشد أرسطو وابن سينا في تحديد الصلة بين النفس والجسم ؛ فقال إنه ليس من الممكن أن تؤلف النفس مع الجسم جوهرًا واحدًا كما كان يقول الأول ، أو أن يكون اتصالها به اتصالاً عرضياً كما قال الآخر ؛ بل هو اتصال من نوع خاص يندق على الأفهام ، لأنها لم تتصل به إلا لعناية إلهية ، وهى أن تبلغ كلها بسببه .

أما فيما يمس الخلود فكان فلاسفة الإسلام أفلاطوني النزعة ؛ فقد وجدوا أن آراء أرسطو لا تتيح لهم تقرير بقاء النفوس بعد الموت . . غير أن الفارابى خرج على هذا الإجماع ، فقال إن الخلود للنوع ، لا للأفراد . وكان النزاع مقلداً في هذه المسألة كماداته في كثير من المسائل الأخرى ؛ فأخذ عن ابن سينا براهينه على الخلود وحججه على بطلان النفس السكلية . وذكر ابن رشد أنه من أنصار بقاء النفوس الفردية . غير أن خصومه لم يكونوا عدولاً معه ، فرموه بالتملق والاستخفاف بعقلية الجماهير ^(١) .

ولما لم تسكن الفلسفة المشائية صريحة في تحديد طبيعة العقل فقد اختلف شراح أرسطو في تفسيرها . فذهب الإسكندر إلى التفرقة بين العقل المادى والعقل الفعال ، وقال إن الأول فان وإن الثانى هو الإله الذى يتمثل فى نفوس البشر . وخالفه تيمستيس ، فقال بأن العقل الفعال آخر وظائف النفس ، ولكنه أكد أنه مشترك بين أفراد النوع الإنسانى . وقد تأثر الفارابى بهذين الشارحين ، فقال إن العقل الفعال كلى وخارج عن النفوس الإنسانية . وتبعه فى ذلك جل

(١) أنظر كتابنا « الفيلسوف المعترى عليه ابن رشد » ضمن سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية .

فلاسفة الإسلام ، ففسروا المعرفة بأنها نوع من الفيض أو الإشراق ، وسلكوا سبيله في التصوف . أما ابن رشد فقد استطاع التحرر من آراء سابقيه ، فوضع نظرية جديدة في المعرفة ، وانتهى إلى القول بوجود ما يسميه الحدس العقلي ، وهو أن تدرك النفس ذاتها . ولم تسلم آراؤه هذه من التشويه . ومن الثابت أن أحد أعلام الفكر المسيحي ، ونعني به توماس الأكويني فهم هذه الآراء إلى حد كبير ؛ بيد أنه آثر أن ينسب إلى الفيلسوف المسلم نظرية الاتصال الصوفي بالعالم الإلهي .

وبقي أن نشير إلى منهجنا في هذا الكتاب . فقد رأينا أن نفرد الفصلين الأولين لآراء سقراط وأفلاطون في النفس ، وأن نجتمع في الفصول الأخرى بين أرسطو وفلاسفة الإسلام . وكانت طبيعة البحث هي التي أملت علينا هذا المنهج ، وذلك لأن مفكرى الإسلام حرصوا كل الحرص على الانتساب إلى الفلسفة الأرسطوطاليسية .

وإني لأرجو أن يحقق هذا الكتاب الغرض الذي وضعت من أجله ، وهو إلقاء ضوء على بعض المسائل الغامضة في الفلسفة الإسلامية ، وبيان ما لحقها من تشويه ، ومدى تأثيرها في اتجاه التفكير المسيحي .

محمود فاسم

٢٧ أكتوبر سنة ١٩٦٢

« لو لم تكن النفس خالدة لما بدا لنا الظلم أمراً مريعاً ،
ولو جب أن ينظر المرء بعين الرثاء والإشفاق إلى هؤلاء
الذين يقاسون الفقر والجهل وجميع صنوف العذاب في هذه
الحياة الدنيا من أجل الفضيلة والعدل . ولو كان حقاً أن
الإنسان يفنى جسداً وروحاً لما كان أسعد طالع الأشرار
حين يدركهم الموت ، إذ سوف يتحررون حينئذ من أجسامهم
ونفوسهم وشروهم أيضاً » .

أفهم طوبه

الفصل الأول

عبقريّة سقراط

١ - نمرود

لقد تنكر سقراط لمجتمعه ، ورغب عن أساليب الشعور والسلوك المألوفة في عصره حين أخذ يضع الأسس لنوع جديد من التفكير لم يكن للإغريق به عهد من قبل ، ونريد به الفلسفة الإنسانية التي ما زالت تسمع آفاقها ، وتتعدد نواحيها ، وتبدو آثارها واضحة جليلة حتى انتهت إلى ما هي عليه في وقتنا الحاضر من الخصوبة والعمق . وكان شأنه في ذلك شأن كل عبقرية فذة تخرج على الناس ، بين حين وحين ، فتفجأهم وتثير حفاظهم فيهبون لمقاومتها ، ثم لا تلبث أن تبهرهم بروعتها وعمقها ، فيتبعوها صاغرين ، ويألفوها إلّفاً شديداً حتى ليخيل إليهم أنها من صنعهم ، وأنها تعبر عن آرائهم وعقائدهم ، ويمجبون كيف قوبلت ، في أول أمرها ، بمثل هذا الجحود والاستنكار .

وليس من اليسير في شيء أن يفهم المرء عظمة سقراط وتجديده إلا إذا علم كيف استطاع أن يضرب صفحاً عن آراء سابقيه ومعاصريه لكي يفتح أمام التفكير البشري باباً ظل مغلقاً ومحجوباً بالأسرار دهوراً طويلة . فإن الإغريق وجهوا عنايتهم قبل سقراط إلى الطبيعة يحاولون الكشف عن أسرارها والوقوف على الأصل أو المبدأ الأول الذي خرجت منه جميع الظواهر المادية التي تقع تحت بصرهم وسمعهم ، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى . فقالت جماعة منهم إن الكون - بكل ما يحتوي عليه - نشأ من أصل واحد . ثم اختلفت هذه

الجماعة فيما بينها . فقال فريق : إن الماء هو مصدر كل شئ^(١) . وقال فريق آخر : بل هو مادة لا نهاية لها في كمها وصفاتها^(٢) . وذهب فريق ثالث إلى أن الهواء هو المادة الأولى^(٣) . وجزم آخرون بأن النار منبع الحياة والوجود^(٤) .

ورأت جماعة أخرى أن الظواهر الكثيرة التي يجمع بها السكون لا تأتي إلا من كثرة مثلها . ثم اختلف أتباع هذا الرأي في تفسير الكثرة ، فقال بعضهم : إن السكون يتألف من الأعداد^(٥) . وقال بعضهم : بل يتربى من الماء والهواء والنار والتراب^(٦) . ورأى آخرون أن هذا الأصل ليس في الحقيقة إلا عدداً لا نهاية له من الفترات التي تجتمع على ضروب شتى فتنشأ عنها مختلف الأشياء^(٧) .

وما كان لمثل هذه المحاولات الأولى أن تؤتي ثمارها ، وما كان لها أن تنتهي إلى شرح السكون وتفسير ظواهره تفسيراً يقبله العقل ، وتطمئن له النفس ، ويستطيع الإغريق اتخاذ بديلاً عن أساطيرهم الدينية التي بدأت تتداعى من كل جانب . فكان من الطبيعي حينئذ أن يدب الشك ديبه إلى القلوب . ولم يكن بد من ظهور طبقة من الشكاك الهدامين حتى يشرع الناس في تمحيص الآراء والنظريات ، وحتى يقدر للتفكير الإغريقي الحر أن يشق طريقه ، فلا يظل سجين البحث عن أصل العالم وعن سبب الكثرة فيه . وكانت هذه الطبقة الهدامة هي جماعة السفسطائيين الذين تخصصوا في فن الكلام والجدل ، وظنوا أنهم يستطيعون معرفة كل شئ بمقدرتهم ومهارتهم في تركيب فنون القول وقاب الحق باطلاً والباطل حقاً .

(١) ينسب هذا الرأي إلى طاليس أول فلاسفة الإغريق .

(٢) هذا هو رأى أنكسندريس .

(٣) ذهب أنكسينيس إلى هذا الرأي .

(٤) هيراقليطس .

(٥) الفثاغوريون .

(٦) ديمقريطس .

(٧) أمبدوغل .

وساعد على ظهور هذه الجماعة بعض العوامل التاريخية والاجتماعية . فإن الحياة في أثينا تبدلت وتحذت لنفسها طابعاً جديداً عقب انتصار الإغريق على جيوش فارس . فأصبحت هذه المدينة زعيمة باقي المدن الإغريقية الأخرى ، وامتد نفوذها السياسي إلى كثير من جزر بحر « إيجه » فاتصلت بالمستعمرات في الشرق ، وأدى ذلك كله إلى اتساعها ، وقصدها الناس من جميع الأنظار ، ثم ظهرت الديمقراطية وثبتت قدمها فيها . وانتهى الأمر إلى نشأة طبقة جديدة في مجال السياسة العامة ، وندى بها طبقة الرعاع . ومحب ذلك التطور ظاهرة جديرة بالملاحظة ؛ فقد تسكونت شخصية الفرد ، واتجه هذا الأخير إلى إشباع حاجاته وشهواته ، وبخاصة بعد انتهاء الحرب التي كانت توجب عليه التضحية بكل ملاذحه من أجل الوطن . أضف إلى هذا أن تقسيم العمل بين أفراد المدينة أصبح أمراً ضرورياً ، بعد أن تشعبت الحياة الاجتماعية فيها . وهكذا شعر كل فرد بالحاجة إلى معرفة بعض الشيء عن كل ما يمس المهن الأخرى ، حتى يستطيع أن يدلي برأيه في الأمور العامة التي كانت تهم المدينة . ومعنى ذلك أن أثينا أحست بحاجة اجتماعية ملحة توجب على أهلها أن يأخذوا بطرف من جميع معارف عصرهم ومهنه ومطالبه ، خطابة كانت أم شعراً ، قضاء أم سياسة ، اقتصاداً أم جدلاً .

وقد أخذت جماعة السفسطائيين على عاتقها مهمة تعليم الشعب وثقيفه وإعداده للحياة الديمقراطية . فلا شك حينئذ في أن هذه الجماعة كانت وليدة بعض الميول الاجتماعية . وربما كان هذا هو نفس السبب في أنها لم تنتج إنتاجاً فلسفياً جديراً بهذا الاسم . ذلك أن هذا الإنتاج لا يتسكّر قط من أجل العامة ، كما أنه لا يصاح لها . وكيف لنا أن نتوقع تجديداً في التفكير الفلسفي من جانب هؤلاء المعلمين المتجولين الذين كانوا يسعون إلى تلاميذهم ، بدلا من

أن يهرع هؤلاء إليهم ؟ وما كان لهم أن يعلموا الناس الحكمة محبة فيها ، أو رغبة في الكشف عن الحقائق التي عجز القدماء عن إدراكها ؛ بل كانوا يملونهم الخطابة والجدل والمهارة في الحجج .

ويميل بعض مؤرخي الفلسفة إلى رمي السفسطائيين بأنهم قوضوا النظم الاجتماعية ، وهدموا التقاليد المتوارثة ، وأفسدوا أهل أثينا شيوخاً وشباناً . لكننا لا نؤمن مثلهم بأنهم كانوا سبب هذا الفساد كله ؛ فإن الجمهور هو السفسطائي الأكبر ، لأنه لا يعرف وسطاً في إعجابه وسخطه ، في حبه وكرهه . وله فيما عدا ذلك نفوذ وسحر وسيطرة على النفوس فيشكلها بعنف حسب أهوى . وما كان لهذه الجماعة المرتزة أن تعارض الرأي العام أو تتفكر له ؛ فإنها كانت قد وضعت نصب أعينها جمع الثروة وكسب الجاه والشهرة . ومن ثم لم يكن هؤلاء المعلمون إلا صدى للجماعة يتملقونها ، ويدرسون رغباتها وأهواءها ، لا ليصلحوا ما فسد أو اعوج من أمرها ، ولكن لكي يكونوا لها خدماً ، ولكي ينالوا على ذلك أجرهم

ومهما يكن من شيء فقد تطرق الشك والفساد إلى الناحيتين الدينية والخلقية وساعد السفسطائيون ، مافى ذلك ريب ، على تمزيق الوحدة الروحية التي كانت تؤلف بين قلوب أهل أثينا . فاحتدم النزاع بين الأشراف والسوقة ، وغلب طابع الجدل العقيم ، ورغب الناس عن المعرفة الحقة ، وانصرفوا كأستاذتهم إلى الحديث لمجرد الحديث ، وإلى ادعاء معرفة كل شيء .

ومن الغلو أيضاً أن ينسب بعض المفكرين إلى السفسطائيين الفضل في توجيه التفكير البشري نحو الفلسفة الإنسانية . وليس بصحيح أنهم هم الذين أرشدوا سقراط إلى إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أي من دراسة أصل الكون إلى دراسة النفس والمعرفة والفضيلة والمساعدة .

فإن سقراط وحده هو الذى وضع أسس هذه الفلسفة الجديدة .

وقد نتساهل بعض الشيء فنقول : إنهم مهدوا السبيل أمام تلك الفلسفة .
ولكن من الحق أن نذكر أيضا أنهم لم يهدفوا إلى هذه الغاية عن قصد ، وأنهم
لم يفعلوا ذلك بمحض إرادتهم . فقد كانوا أبعد الناس عن فهم هذا النوع الجديد
من التفكير ؛ بل كانوا من أعدائه ومناهضيه .

٢ - ظهور سقراط

جاء سقراط وسط هذه الفوضى الشاملة ، فكان مجيئه نذيراً بانقضاء مرحلة
الشك ، وبدءاً لنهاية التدهور العقلى والخالق والدينى . ولم تكن ظروف الحياة
فى أثينا هى التى خلقتها ؛ ولم يكن المجتمع على استعداد لقبول تعاليمه ، ولم يأت
سقراط لكي يعبر عن بعض الميول الاجتماعية الكامنة كما يدعى ذلك بعض
المفكرين^(١) ؛ فإن العبقرية ليست وليدة المجتمع كما يبدو لهؤلاء ، ولكنها
نتيجة لبعض الشروط النفسية الشخصية البحتة التى لا تخلقها البيئة أو الوراثة ،
والتي لا يغض من شأنها أن يقبلها المجتمع أو يرفضها . وحقيقة لو استطاعت
البيئة الاجتماعية التى عاش فيها سقراط أن تعده لشيء ذى بال لما أعدته إلا لحياة
تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك الحياة التى اختارها لنفسه ، وهى أن يحيا
كفيلسوف يمحض نفسه ونفوس الآخرين . ولو جرت الأمور على النحو المألوف
لما استطاعت هذه البيئة أن تعده لشيء إلا ليكون نحاتاً كأييه^(٢) . وفعلًا

(١) نشير هنا إلى رأى « دوركام » رئيس المدرسة الفرنسية اعلم الاجتماع ، فقد حاول
— دون نجاح — تفسير ظهور المبكرات والديانات تفسيراً اجتماعياً ، أرجع فى هذه المسألة
إلى كتابنا « المذائق الحدث ومناهج البحث » الطبعة الثالثة « صفحة ٢٣٧ وما بعدها .
(٢) ولد سقراط فى أثينا سنة ٤٦٩ قبل الميلاد من أبوين متوسطى الحال ؛ إذ كان أبوه
سغفرونيسك Sophronisque نحاتاً ، وكانت أمه قابلة .

زاول هذا الفيلسوف مهنة والده حينما من الدهر ، ثم رغب عنها وتركها عندما دفعه ذكاؤه وتفكيره العميق الخصب إلى البحث عن المعرفة الحقة ، فضجى من أجلها بكل شيء ؛ بالثروة وبالحياة أيضاً .

قد يقال إن الديمقراطية أتاحت له أن يغشى الحافل والمجالس ، وأن يلقى أعلام الرجال وأن يأخذ عنهم . لكن ليس لهذه الحجة من القوة إلا مظهرها ؛ فإن سقراط لم يكن إلا أحد عشرات الألوف الذين قدر لهم أن يغشوا هذه المجالس ، وأن يلقوا هؤلاء الأعلام . وحقيقة لم تتح له هذه البيئة إلا الوقوف على آثار الفلاسفة السابقين وعلى تناقض آرائهم . وهذا أمر لم تضن به أثينا على سواه ؛ وكان من الممكن ، فيما عدا ذلك ، أن يهتدى إليه وحده .

وقد يقال إنه لم يأت بمجديد ؛ إذ أن السفسطائيين سبقوه إلى رفض آراء الأقدمين . لكن شتان بين رفضه ورفضهم . فإن رفضه هو رفض العبقرى الذى يستطيع الخلق والابتكار ، والذى يخلق ويتكبر بالفعل . وأما رفضهم فهو رفض جماعة تمثل عقاية الجمهور وتمبر عن ميوله وعواطفه ؛ ونحن نعلم جيد العلم أن الجمهور لا يستطيع خلقاً ولا ابتكاراً ؛ وإن استطاع الهدم والتدمير .

وما كانت عبقرية سقراط فى حاجة إلى بعض العوامل الخارجية التى توقظها ، أو تمهد السبيل أمامها ؛ فإنه لم يكن من هؤلاء الذين يسهل إقناعهم بالخطابة أو زخرف القول . لقد كانت حجج السفسطائيين ترضى العامة ، وتثير إعجابها ، فى حين أنها كانت لا تنفعه ؛ بل تثير تفكيره وشكوكه . وكان إذا رأى السامعون أن لا مجال إلا للموافقة رأى هو ، على العكس من ذلك ، أنه لا بد من السؤال والتمحيص . فإذا وجه أسئلته تبين له تداعى الآراء التى كان يؤيدها أصحاب بقوة . وفى الواقع ليست طريقة البحث عن الحقيقة أن يلجأ المرء إلى استخدام الخطب الزائفة والأساليب الفعخة . فإن الحقيقة ، كما كان يرى سقراط ، توجد

لدى كل امرئ منا ، لكن كثيراً ما تعلوها غشاوة من الآراء الفاسدة والأوهام أو النسيان . وحينئذ فلا بد من الإلحاح في البحث عنها حتى تخرج إلى النور . فإذا سلك المرء هذه السبيل الوثيدة استيقظ شعوره وتحرك تفكيره ، وما زال ينتقل من حقيقة إلى أخرى ، حتى ينتهى إلى أن يسمع في أعماق نفسه ما يطلق عليه سقراط اسم الصوت الداخلى .

وقد بدت لسقراط عبقريته على صورة نداء إلى ؟ إذ كان يعتقد أن السماء أرسلته إلى أثينا ، وعهدت إليه أن يرشد أهلها وينقذهم وينقذ الإغريق معهم . ويقص علينا هذا الفيلسوف قصته فيقول : ^(١) « إن « شيريفون » ، رفيق صباه ، ذهب يوماً إلى معبد أيولون في دلف ، وجروء على ترجيه هذا السؤال إلى الإله وهو : هل هناك من هو أكثر علماً من سقراط ؟ فأجابته « بى » كاهنة المعبد : أن ليس هناك من هو أعلم منه . فلما انتهى إليه أمر هذه النبوة قل لنفسه : « فلننظر ما معنى كلام الإله وما ينطوى عليه من معنى خفى ؟ إني أشعر شخصياً أنني لست أقل الناس أو أكثرهم علماً . فإذا يريد الإله عندما يؤكد أنني أكثر الناس علماً ؟ ومع ذلك فإن الإله لا يقول شيئاً مخالفاً للحقيقة ؟ وليس من الممكن أن يكون كاذباً » ، ثم ذكر أنه ظل مدة طويلة من الزمن دون أن يفهم من شأن هذه النبوة شيئاً . وأخيراً جمع أمره كارها على التحقق من صدقها . فذهب يبحث عن أحد هؤلاء الرجال الذين كانت العامة تشهد بعلمهم . فلما جاذبه أطراف الحديث أحس أن هذا الرجل يبدو عالماً لكثير من الناس ، ولنفسه بصفة خاصة ، لكنه لم يكن عالماً ألبتة . وحينئذ حاول سقراط أن يبرهن له على أنه ليس عالماً ، وإن كان يظن أنه كذلك . فلم تكن نتيجة هذه المحاولة إلا أن جلب على نفسه عداوة هذا الرجل وداوة كثير من أعوانه أيضاً .

(1) Apologie de Socrate 21 a. — 23.

فتركه ، وهو يقول : « إني أكثر منه علماً على أية حال . حقاً إنه من الممكن ألا أعلم كلانا شيئاً ذاتية . ولكنني أعتقد أنه يعلم ، في حين أنني ، وإن كنت لا أعلم شيئاً ، فإني أعتقد أنني لا أعلم شيئاً . » ولم ته هذه المحاولة من عزمه شيئاً ، فذهب يبحث عن رجل ثان من بين هؤلاء الذين كان يظن أنهم أكثر علماً من الأول . فكان شعوره في هذه الحال هو عين شعوره في الحال الأولى . ويعترف سقراط أنه جالب على نفسه عداوة هذا الرجل وغضب عدد كبير من الناس غيره . ومع هذا ، فابرح يخرج هذه السبيل مع علمه بأنه ينفر مواطنيه منه . ولم يكن ذلك منه دون حسرة أو قلق . وما كان لليأس أن يدب إلى قلبه ؛ لأنه كان يعتقد أن من واجبه أن يضع خدمة الإله فوق كل اعتبار آخر . ولذا كان حتماً عليه أن يولى وجهه نحو كل رجل تشهد له العامة بالعالم حتى يستطيع فهم النبوة . ويذكر لنا سقراط أنه انتهى إلى هذه النتيجة وهي . أن أكثر هؤلاء شهرة بالعالم قد بدوا له أكثرهم جهلاً ، إلا في القليل النادر ، وأن بعض هؤلاء الذين كانوا يُرمون بالجهل بدوا له أصح عقلاً من الأولين .

ثم اتجه صوب الشعراء يسألهم عن معاني قصائدهم ، فقاجاه أنهم يعجزون عن تفسيرها . فلم حينئذ أن الشعر نوع من الوحي أو الإلهام . ولما شرع يحاور الصانع وجد أنهم ، وإن كانوا يعلمون كثيراً من الأمور التي يحلها هو ، فإنهم يدعون معرفة كل شيء ، أي يزعمون أنهم يعلمون أشياء يحلوها في واقع الأمر . فليس بعجيب إذن أن تزداد عداوة الناس له ونفورهم منه وحنقهم عليه ، وأن يرموه بالنفاق ، لأنه يبدو لهم علماً ، وإن كان يعترف لهم بأنه لا يعلم علماً أكيداً . وقد فسر لنا سقراط كيف رماه مواطنوه بالعالم تفسيراً طريفاً فقال : « ذلك لأنني كلما أقنعت أحدهم بأنه جاهل ظن الحاضرون أنني أعلم الأشياء التي يحلها . . وفي الحقيقة ربما كان الإله هو الذي يعلمها ،

وأنه أراد بهذه النبوة أن يصرح بأن الناس لم يعطوا من العلم إلا قليلاً ؛ بل لم يعطوا منه شيئاً . ومن الواضح أنه إنما قال إن سقراط أكثر الناس علماً ؛ لأنه أراد أن يستخدم اسمي كمثال ، أى أنه كان يريد القول : أيها الناس إن أكثركم علماً هو الذى يعلم ، على غرار سقراط ، أنه علمه ليس فى حقيقة الأمر شيئاً ألبتة . »

٣ - رسالته

ولم يلبث سقراط أن اعتدى إلى حقيقة النبوة التى حمل إليه صديقه « شيريفون » نباها ؛ إذ أدرك أن الإله أوجب عليه أن يبحث عن حقيقة نفسه ، وأن يرشد أهل أثينا - ولو كرهوا - إلى حقيقة أنفسهم ، حتى يتقدم من السفسطين الذين كانوا يتلقون أخس عواطفهم ، ويزعمون أنهم قد أحاطوا بكل شيء علماً ، مع أنهم كانوا يجهلون أقرب الأشياء إليهم ، وهى نفوسهم التى بين جنوبهم .

ولما اعتقد أن الآلهة شددت وثاقه إلى مواطنيه ، لكى يوقظ شعورهم وتفكيرهم ، ولكى يستحثهم على تمحيص نفوسهم لمعرفة الخير والحق كما يستحث المهماز الجواد الرخو على السير ، ترك مهنة أبيه ، وشرع يتجول بثيابه الرثة فى طرقات أثينا لا يخشى حرّاً ولا برداً ؛ لأنه أخذ على نفسه أن يؤدى تلك الرسالة المقدسة التى دعت إلى أن يعيش لغيره قبل أن يعيش لنفسه . فكان إذا لقي أحداً من أهمل مدينته سأله بطريقة الخاصة . وكان له من ذكائه ودعابته المرححة وفكاهته الحلوة خير عون على اقتناص نجاحه . فكان يستدرجهم على هون ، حتى إذا اطمنوا إليه ووقعوا فى حباله تتباعت أسئلته كأنها السيل المنهمر مائجة مخرجة ، تأخذ من يحاوره على غرة ، فيضطر إلى الإجابة كيفما أتفق ، أو يقضى (م ٢ - فى النفس والعقل)

بأشياء ما كان له أن يفضي بها ، ثم يجد نفسه وجهاً لوجه مع بعض الحقائق التي يضيق لها صدره . ولكنه ما كان يستطيع الإفلات من قبضة سقراط ؛ لأنه كان يجد نفسه أمام أحد أمرين كلاهما شر : فإما أن يعترف بجهله ، وإما أن يسلم بتناقضه . وما كان له أن يثور أو يغضب ، وإلا أثار سخرية الحاضرين ، ومخكمهم . ولم يكن من اليسير أن يتجنب المرء سقراط . وكان هذا الأخير لا يمل الحوار لأنه برع فيه إلى درجة أنه كان إذا جادل جمعاً بأسره أخفه .

وكان السفسطاثيون أكثر الناس خشية لحواره . ومع ذلك فما كانوا يستطيعون الفرار منه ؛ إذ لم يكن لهم بد من إظهار ثقته بأنفسهم أمام الجمهور المعجب بهم ، وما كان لهم أن يتجنبوا حوار سقراط وهم الذين كانوا يحترفون الحوار والخطابة والجدل . وكان سقراط يبدأ معهم بدء التواضع ، فيصرح لهم بأنه لا يعلم شيئاً ، ويسألهم أن يتكروا بتعليمه وإرشاده ؛ فكان سقراط يسأل خصمه أن يعرف له أحد الأشياء أو المعاني . فإذا شعر محاوره بأنه يتحداه أخذ يبحث عن تعريف يظن أنه سوف ينال رضاه ، فيبدأ الجدل ، ويأخذ سقراط في تمحيص هذا التعريف تمحيصاً دقيقاً لا هوادة فيه ولا رفق . فيبدو له وللآخرين أنه لا يثبت أمام النقد . فيضطر الخصم إلى البحث عن تعريف آخر . ويتظاهر سقراط أول الأمر بقبوله . ثم لا يلبث أن يقلب فيه الرأي ، فينتهي إلى إظهار أنه ليس أسعد حظاً من سابقه ، وما يزال يضيق الخناق على خصمه حتى تتساقط جميع حججه ، واحدة بعد أخرى ، فلا يستطيع جواباً ، ولم يكن سقراط يتخذ الحوار سبيلاً إلى الغلبة ولكنه كان لا يتقدم أبداً ؛ لأنه كان لا يبحث إلا عن الحقيقة .

وهكذا أفنى سقراط حياته بأسرها في ملاحقة مواطنيه والإلحاح في سؤالهم . فكان يوفنهم ومحاورهم في كل مكان : في الأسواق والدور والملاعب

والحوانيت . وكان يعلم جيداً أنه يثقل عليهم وأن يفترم منه ؛ لسكنه ما كان يستطيع إلا أن يفعل كذلك تنفيذاً لإرادة الإله ، حتى يعلموا أن معرفة الإنسان لنفسه أساس الفضيلة ، وأن الفضيلة هي السبيل إلى السعادة الحقة . وما كان يستطيع أكثر أعدائه تبجحاً أن يرميه بالرغبة في جمع المال وتحصيله ؛ إذ كان يستطيع سقراط دحض فريته بشاهد واحد لا سبيل إلى الطعن في شهادته ، وهو قره .

وقد أثر تعليم الأفراد وإرشادهم إلى تمحيص نفوسهم على الاهتمام بالسياسة العامة للمدينة ؛ لأنه كان يسمع صوتاً داخلياً يشبه دائماً عن ذلك . ولم يكن هذا الصوت الداخلي — كما يقول سقراط — إلا ظل الإله الذي كان يهتف في أعماق نفسه ، فيحول دونه ودون ما ينبغي ألا يقدم عليه . وقد فسر لنا سقراط هذه الظاهرة النفسية أثناء دفاعه عن نفسه أمام قضاة أثينا فقال : « إن ذلك يرجع — كما سمعتموه مني في كثير من الأحيان ، وكما صرحت به في كثير من الأمكنة — إلى ظهور إله أو عقل إلهي يتمثل في نفسي . . . إنه شيء ابتداء منذ طفولتي ، إنه صوت خاص مني أصغيت إليه من معنى من تنفيذاً ما انتويت القيام به ؛ دون أن يدعني أبداً إلى القيام بعمل ما . فهذا هو السبب الذي كان يحول دون اهتمامي بأمور السياسة . وفيما عدا ذلك فإني اعتقد أن هذا الخطر كان أمراً موفقاً كل التوفيق ؛ فإنني لو كنت وهبت نفسي للسياسة منذ زمن طويل لقضيت نحبي منذ عهد بعيد ، ولما استطعت تبعاً لذلك أن أنفعم ، أو أنفعم نفسي » ، ذلك أن عقلية الجمهور لا تفتقر أي معارضة ، ولا يستطيع أحد من الناس أن ينجو عن الموت إذا خرج عليها علانية ، أو أراد أن يحول دون وقوع الظلم والجور في مدينته . ولذا « فإذا أراد المرء أن يجاهد حقاً في سبيل

العدالة ، وأداد إلى جانب ذلك أن يبقى على حياته قليلا من الوقت فلا بد له من أن يظل بعيداً عن السياسة . »

ولم تكن رسالته هذه خاصة بطائفة دون أخرى ؛ بل كانت عامة لبني مدينته ، أغنياء كانوا أم فقراء ، مواطنين أم أجانب . وكان شبان أثينا يجدون متعة كبرى في اللاحاق به ، وفي إنفاق كثير من وقتهم في صحبته ، وكان يطيب لهم أن يستمعوا إليه ، وأن يروه يختبر هؤلاء الذين يدعون المعرفة ، وإن كانوا لا يعلمون شيئا . وقد قال سقراط يبرر سلوك هؤلاء الشبان ويدفع عن نفسه تهمة الرغبة في اللهو والعبث : « حقا إن هذا الأمر لا يخلو من متعة ، ولسكنه كان بالنسبة إلى واجبا أسرته به الآلهة ، عن طريق النبؤات والأحلام وجميع الوسائل التي تستعين بها دائما أية قوة إلهية إذا أرادت أن تأمر رجلا بشيء ما . »^(١)

وليس لنا أن نضع إخلاص سقراط في دعواه هذه موضع الشك . فقد أبى أن يترك رسالته واختار الموت ، وفضله على عصيان الإله . وقد عجب كيف يطلب إليه أهل أثينا أن يحيد عن مهمته السماوية . وهو الذي لم يحد قيد أعملة عن أداء واجبه كجندي في أثناء حروب المدينة . إن القرار من طاعة الآلهة كان لديه أكبر جرعة يستطيع المرء ارتكابها . إنه لو ترك هذا الأمر لكانت تلك هي الخطيئة حقا ، ولكان جديراً في هذه الحال بأن يقدم للعدالة ، وأن يتهم بأنه لا يؤمن بالآلهة ؛ لأنه لم يصدق النبؤة .

وكيف للمرء أن يرميه بالنفاق أو العبث أو الرغبة في الجدل والحوار اللذة الغلبة أو السخرية من مجادليه ومحاوريه ، وهو الذي تمسك برسالته حتى لاقى حتفه ؟ وكيف يتطرق الشك إلى إخلاصه وهو الذي يقول لقضاته ، وقد رأى الموت رأى العين : « أيها القضاة لنفرض أنكم أطلقتم سراحي على الرغم من

(١) Ibid 33, b/c.

يقول أنيتوس^(١) : إنه يجب أحد أمرين ، إما ألا يمثل سقراط أمامكم ، وإما أن يمثل فيقضى عليه بالموت ؛ إذ لو أخلى سبيله لأفسد أبناءكم فساداً لا رجعة منه — أقول فلنغرض أنكم قلتم ، على الرغم من ذلك . يأسقراط إننا لا نريد أن نعتقد صدق ما يقول « أنيتوس » ، وسنطلق سراحك بشرط واحد ، وهو أن لا تمضي وقتك هكذا في تمحيص نفوس الآخرين وفي التفلسف . فإذا أنت حدثت عن هذا الشرط قضينا عليك بالموت — لنن أردتم أن تفرضوا على هذا الشرط لكي تطلقوا سراحى فسوف أقول لكم : أيها الأثينيون إني أحبكم ، ولكنى أفضل طاعة الإله على طاعتكم ، ولتأكدوا أننى لن أفلح عن التفلسف وعن حشكم وعن إرشاد من ألقاه منكم ما بقى فى رمتى من حياة ، وطالما استطعت ذلك . »^(٢) وحقيقة ما كان له أن يدع رسالته وأن يحفظ الحياة على نفسه ، وقد عقد عزمه على أن يجابه كل أثينى بحقيقته ، فيقول له : « إنك أثينى ، وإنك لتتنسئ إلى مدينة هى أكبر المدن وأكثرها شهرة بالعلم والقوة ، ثم لا تهجى من أنك تعنى بروتك لكي تصل بها إلى أكبر حد ممكن . . أما فيما يتعلق بعقلك ، وأما فيما يتعلق بالحقيقة ، وأما فيما يمس نفسك التى يجب أن تسمو بها دائماً فإنك لاتعنى بها ولا تفكر فيها . » لقد كان الأثينيون أحب الناس وأقربهم إلى قلب سقراط ، ومع ذلك فما كان يستطيع عصيان الإله من أجلهم . وأنى له ذلك وقد وجدهم يمنون بثرواتهم وأجسامهم أكثر من عنايتهم بنفوسهم ؟ إنه لا يستطيع إلا أن يكرر على مسامعهم هذا القول : « إن مهمتى هى أن أخبركم أن الثروة لاتنتج الفضيلة ، ولكن الفضيلة هى التى تنتج الثروة وكل ما يعود بالنفع على الفرد أو الدولة . »^(٣)

(١) كان أنيتوس Anytos أكبر المحرضين على محاكمة سقراط .

(2) Ibid 92 c,d.

(3) Ibid 30·b.

إن الإله قد عهد إليه - كما يقول - أن يرشد أهل أثينا ، وأن يحص
نفوسهم ؛ فسواء عليه إذن أصدقوا التهمة التي وجهت إليه أم كذبوها ،
وسواء عليه أطلقوا سراحه أم قتلوه ؛ فإنه قد حزم أمره على أن لا يغير سلوكه.
أبدأ ، ولو تعرض ، بسبب ذلك ، للموت ألف مرة^(١) : إنه لا يهرب الموت
أو يخشاه بقدر ما يهرب عصيان الإله . ولذا فإنه يحذرهم من أن يستخف
« أنيتوس » وأقرانه أحلامهم عند ما يذكرون لهم أنه بفسد شباب المدينة .
فإنهم إن استمعوا إلى إرجافهم أمروا بقتله في ساعة من ساعات غضبهم .
ولئن فعلوا فسيندمون حيث سوف لا يجدي الندم شيئاً ؛ ذلك أنهم لن يجدوا
رجلاً مثله يوقظهم من سباتهم ، اللهم إلا أن يتداركهم الإله برحمته ، فيرسل
إليهم رجلاً يقوم مقامه ، ليخبرهم أن معرفة النفس هي التي ترشدهم إلى
معرفة الإله .

لكن أهل أثينا لم يحفلوا برسائله ؛ لأنها جاءت تسفه أحلامهم وتحقر
أساليبهم في الحياة . فأنهم كانوا يرون أن من واجب المواطن الصالح أن يحتفظ
بالثروة التي يتركها له ذروه ، وأن يعمل على تنميتها ؛ في حين جاء سقراط يزدريها
وينحى باللائمة على من يرغب في تحصيلها وتكديسها ، ولم يشأ سقراط أن يلجأ
إلى الفرار الذي مهد له أنبأه كل أسبابه ، ولم يرضى بالنفي . لقد كبرت سنه
وضاق به مواطنيه ، فهل تتسع صدور الآخرين له ؟ إنه على يقين أنه حينما حل
فسيرع الشبان إلى سماع حوارهِ . فإن أبي عليهم ذلك وشوا به إلى من هم أكبر
منهم سناً ، وإن نزل على رغبتهم ضاق به آباؤهم . ولذا آثر الموت ؛ بل رحب به
لأنه كان يرى أنه السبيل إلى تحرير النفس والفكر .

(1) Ibid 30, c.

٤ — آراؤه في النفس

تسكاد تتخلص فلسفة سقراط بأكتافها في هذه الجملة التي وجدها مكتوبة في معبد « دلف » والذي اتخذها شعاراً له ، وهي « اعرف نفسك بنفسك » . فقد كان يعتقد أن هذه الجملة لم تدون عبثاً ، ولكن لحكمة . ذلك أن معرفة الإنسان لنفسه ليس معناها معرفته لجسمه ، بل لذلك العنصر الإلهي الذي يوجد في أعماق وجوده . إن حقيقة الإنسان هي نفسه . وهذه الأخيرة تحتوى على العقل الذي يطاق عليه سقراط في أحياناً اسم ظل الله . ومعنى ذلك أن الإنسان إذا محص نفسه رأى فيها الإله أى امتدى إليه وتلك هي المعرفة الأولى التي يجب تحصيلها قبل كل معرفة سواها ، لأنها هي التي تتيح للمرء معرفة الفضيلة والسعادة ، والوقوف على حقائق الأشياء الأخرى .

ولسكن ما حقيقة النفس ؟ وهل امتدى سقراط إليها ، إنه يرى النفس ذات روحية قائمة بذاتها ، وأنها هي جوهر الإنسان الحقيقي . وأن البدن ليس إلا أداة لها ، وأن في الموت خلاصها وتحررها .

١ — إثبات وجودها .

حاول سقراط البرهنة على وجود هذا الجوهر واستقلاله عن البدن في حوار يتمتع له مع « السيبياذ » الذي كان يطمح إلى الحكم لكي يصلح مافسد من أمر المدينة . وكثيراً ما كان يرغب في محاورته ، لكن الصوت الداخلي كان يمنعه دائماً من بدء الحوار معه . حتى إذا لقيه مرة ولم يحرك الصوت ساكتاً علم أنه قد أذن له في حوار . فما زال يستدركه حتى بين أنه لن يستطيع تحقيق آماله إلا إذا بدأ بمعرفة نفسه ، لأنه إذا جهل هذه عجز عن معرفة أى شيء سواها . وقد نقل لنا أفلاطون هذا الحوار . وسنكتفي منه بالجزء الذي يتعاقب بإثبات وجود النفس .

سقراط : والآن ما الفن الذى نستطيع استخدامه فى العناية بأنفسنا ؟
السيبياد : إنى أجهل ذلك .

* * *

سقراط : هل كان يمكننا التعرف على الفن الذى يستخدم فى إصلاح الأحذية
إذا كنا نجهل ماهية الحذاء ؟
السيبياد : من المحال .

سقراط : وحينئذ فهل لنا أن نعلم الفن الذى يجعلنا أحياناً ، دون أن نعلم حقيقة
أنفسنا ؟
السيبياد : إن هذا محال .

سقراط : ولسكن أمن اليسير أن يدرك المرء حقيقة نفسه ؟ وهل كان ذلك
الذى وضع هذه الحكمة فى معبد « بىتى » أى رجلى كان ؟ أم ذلك
أمر عسير ليس فى متناول الجميع ؟

السيبياد : أما فيما يتعلق بى ، يا سقراط ، فقد اعتقدت مراراً عديدة أن ذلك
الأمر فى متناول الجميع . ولسكنى اعتقدت أيضاً ، فى بعض الأحيان
أنه شاق جداً .

سقراط : مهما يسكن من بسر ذلك أو عسره فإننا نجد أنفسنا دائماً أمام هذه
الحقيقة ، وهى أننا إذا عرفنا نفوسنا فإننا نستطيع معرفة طريقة العناية
بها ، وإلا معجزنا عن ذلك .

السيبياد : هذا صحيح جداً .

سقراط : ولسكن كيف نستطيع معرفة ماهية الإنسان ؟ وذلك لأننا لو عرفناها
فلربما اهتدينا إلى حقيقة أنفسنا .

السيبياد : أنت على حق .

سقراط : تشجع بحق « زيوس » ولننظر : مع من تتكلم في هذه اللحظة ؟
ألا تتكلم معي ؟

السيبياد : نعم .

سقراط : وأنا أتكلم معك ؟

السيبياد : نعم .

سقراط : أليس سقراط هو الذى يتكلم ؟

السيبياد : فعلا .

سقراط : أليس السيبياد هو الذى يسمع ؟

السيبياد : نعم .

سقراط : ألا يستخدم سقراط اللغة في الكلام ؟

السيبياد : ليس هذا في حاجة إلى دليل .

سقراط : ليس الكلام واستخدام الامة لفظان يعبران لديك عن شيء واحد
بعينه ؟ . .

السيبياد : تماما .

سقراط : ولكن هل الذى يستخدم شيئا هو عين الشيء الذى يستخدمه ؟

السيبياد : ماذا تريد بهذا القول ؟

سقراط : مثلا يقطع الصانع الأحذية بالسكين . . وبعض الأدوات الأخرى .

السيبياد : نعم .

سقراط : ونحن نفرق بين العامل الذى يقطع وبين الآلة التي يستخدمها في القطع .

السيبياد : دون ريب ما .

سقراط : هذا هو عين ما كنت أسألك عنه منذ قليل حين قلت : هل من الممكن

أن يفرق المرء بين الشخص الذى يستخدم آلة وبين الآلة التي يستخدمها ؟

السيبياد : نعم ، يبدو لى إمكان ذلك .

سقراط : ولكن أيقطع صانع الأحذية بالآلة لحسب أم بيديه أيضا ؟

السيبياد : بيديه أيضا .

سقراط : إذن هو يستخدم يديه أيضا ؟

السيبياد : نعم .

سقراط : وعيناه هل يستخدمهما ؟

السيبياد : نعم حقاً .

سقراط : لكنا اتفقنا على التفرقة بين الشخص الذى يستخدم شيئاً وبين الشئ

الذى يستخدمه ؟

السيبياد : حقاً ؟

سقراط : وحينئذ فمن الممكن التفرقة بين كل من صانع الأحذية والمأزف على

القيثارة وبين أيديهما وأعينهما لأنهما يستخدمانها ؟

السيبياد : ذلك أمر بديهي .

سقراط : والآن ألا يستخدم الإنسان جسمه بأكله ؟

السيبياد : بالتأكيد .

سقراط : وقد اتفقنا على أن الذى يستخدم شيئاً يختلف عن هذا الشئ الذى

يستخدمه ؟

السيبياد : نعم .

سقراط : ألا يقترب على هذا أن الإنسان شئ آخر غير جسمه ؟

السيبياد : يبدو لى الأمر كذلك .

سقراط : إذن ما حقيقة الإنسان ؟

السيبياد : لا أدرى لهذا جواباً .

سقراط : أنت تعلم على أية حال أنه هو الذى يستخدم البدن .
السيبياد : نعم .

سقراط : ولكن هل هناك شيء آخر يستخدم البدن سوى النفس ؟
السيبياد : هذا حق .

سقراط : أمى تستخدمه حين تخضعه لأوامرها ؟
السيبياد : نعم .

سقراط : هناك شيء آخر لا يقبل اختلافاً فى رأى .
السيبياد : ما هو ؟

سقراط : أليس من الممكن أن يفرق المرء بين ثلاثة كائنات أحدها الإنسان
ما فى ذلك شك ؟

السيبياد : ما هذه الكائنات ؟

سقراط : النفس ، والبدن ، والشكل الذى ينشأ بسبب اتصالهما .
السيبياد : دون أى ريب .

سقراط : وقد اعترفنا منذ قليل بأن الإنسان هو الذى يأمر الجسم حقيقة .
السيبياد : نعم قد اعترفنا بذلك .

سقراط : هل الجسم هو الذى يصدر الأمر لنفسه ؟
السيبياد : أبداً

سقراط : وحينئذ فليس الجسم بالضالة التى نشدها
السيبياد : لا ، كما يدر لى .

سقراط : وحينئذ فهل مجموع النفس والبدن هو الذى يصدر أوامره للبدن .
ويكون المجموع فى هذه الحال هو الإنسان ؟

السيبياد : ربه . كان الأمر كذلك .

سقراط : لكن ليس الأمر كذلك حقيقة فإنه متى لم يشترك أحد الجزأين في إصدار الأوامر فمن المستحيل طلاقا أن يكون مجموعهما هو الذي يباشر السيطرة .

السيبياد : هذا حق .

سقراط : وحينئذ فإذا لم يكن مجموع الجسم والنفس هو الإنسان . . فإنه يجب استخلاص النتيجة الآتية ، وهي أن الإنسان هو النفس .

السيبياد : تماما .

سقراط : هل هناك حاجة إلى البرهنة لك بأدلة أخرى أشد جزمًا من هذه أيضا على أن النفس هي الإنسان ذاته ؟

السيبياد : لا بحق « زبوس » ! إن هذه البرهنة تبدو لي كافية جداً .

سقراط : ومن ثم فأننا نعود إلى القول بأن الذي يعنى بجسمه إنما يعنى بشيء يخصه ؛ ولكنه لا يعنى ذاته .

السيبياد : إن هناك ما يدعو إلى اعتقاد ذلك .

سقراط : أما فيما يتعلق بهذا الذي يعنى بـروته فإنه لا يعنى بذاته أو بما يخصه ؛ بل هو أكبر بعداً عما يخصه .

السيبياد : أعتقد هذا أيضا .

* * *

لكن إثبات وجود النفس على هذا النحو لا يشرح لنا ماهيتها ، ولا يكشف لنا عن حقيقتها وجوهرها . ولذا أراد سقراط أن يقرب هذه الحقيقة إلى أذهاننا ، وأن يبين لنا سمو هذا الجوهر الروحي ، فقال : إن النفس تشبه الإله إلى حد كبير . فكما أن الإله قوة خفية لا تنفع تحت حسنا وتمعجز عقولنا عن إدراك كنهها ، مع أنها ترى وتسمع وتحيط بكل شيء علما وقدرة وعناية ؛

كذلك النفس فإنها ، وإن خفيت على حواسنا ومداركنا ، فإنها توجد في الجسم بأمره وتقوم بتدبيره والعناية به . وكان سقراط يرى أيضا أن الإله خالق الإنسان في أحسن تقويم ، ولكنه غنى بنفسه أكثر من عنايته بجسمه . والدليل على ذلك أن النفوس البشرية أسمى النفوس وأعلاها مرتبة . ألاست هي التي تستطيع وحدها أن ترقى إلى معرفة الإله ؟ أو ليست أكثر مقدرة من نفوس الحيوان على اتقاء الجوع والعطش والحر والبرد ؟ وفيما هذا ذلك فإنها تستطيع اتقاء المرض بالعلاج ، وتحفظ في ذاك أكثرها بكل ما تحسن وتدرك .

ب — خلود النفس :

أما فيما يخص خلود النفس فلم يسكن سقراط صريحا ، ولو أن مسلكه في آخر أيام حياته ورضاه بالحكم الذي قضت عليه به الديمقراطية الأثينية كانا دليلا على أنه يؤمن بوجود حياة أخرى ، ويأمل أن يعوض في هذه الحياة عما أقيه من جمود في حياته الدنيا . ومع ذلك فإننا لا نجد له في مسألة الخلود سوى ما ينسبه إليه تلميذه أفلاطون . فقد ذكر هذا الأخير في كتابه « فيدون »^(١) أن اثنين من أتباع سقراط . وهما : سيمياس^(٢) و « شيبس »^(٣) سألاه في اليوم الذي كان ينتظر إفاذ الحكم فيه ، أن يفسر لها سلوكه عندما رفض الفرار من سجنه بعد أن هيئت له جميع أسبابه كذلك أخذعاياه أنه يبدو أفرحاً مستبشراً ، كما لو كان سعيداً بأنه سيترك أصدقائه وسيتمتع من آلهة المدينة . فقال سقراط : « نعم إنى أعترف . . . أنه لولا اعتقادي أنى سوف أذهب أولا صوب آلهة أخرى حليلة ورحيمة ، ثم بعد ذلك نحو رجال ما توهم خير من رجال هذه الحياة الدنيا لسكان من الخطأ الفاحش ألا تتور نفسي ضد الموت . وحينئذ فلا وجود لنفس الأسباب

(1) Phédon' 63'd/c

(2) Simias

(3) cébés

التي تدعوني إلى الثورة في هذه الظروف ، ولكنني على العكس من ذلك كبير الأمل في أن هناك شيئا وراء الموت . »

كذلك يذكر لنا أفلاطون أن أستاذه كان يعتقد أن الفيلسوف الحق هو الذي لا يشغله عن التفكير في الموت شاغل ، إذ الموت هو السبيل إلى تحرير الفكر . وإن تستطيع النفس أن تدرك أى شيء على حقيقته إلا إذا قطعت كل وشيجة تربطها بالجسم ؛ لأنه يعوقها عن المعرفة الحقة . فليس البدن بحال ماهو الذي يوقفها على معاني العدل والخير والجمال . وحينئذ فتى عجز المرء عن إدراك هذه المعاني بالإبصار أو اللمس أو الذوق أو الشم فلا بد له من حس آخر غير تلك الحواس التي لا فوام لها إلا بالبدن . ومن ثم فالإدراك العقلي هو الإدراك حقيقة ؛ لأنه « طالما بقيت لنا أجسامنا ، وظلت نفوسنا ممتزجة امتزاجاً شديداً بذلك الشيء الرديء فإننا لن ندرك موضوع رغبتنا إدراكاً كافياً . وإن هذا الموضوع هو الحقيقة . » (١) وكيف لنا أن ندرك شيئاً ما على حقيقة في أثناء وجود

أجسامنا ، وهي السبب في نشأة الرغبات والخاوف وجمع شئوف الخيال ؟ « فإما كان من المستحيل في الواقع أن تدرك النفس شيئاً على حقيقته مادامت متضادة بالبدن فإنه يجب أحد أمرين : فإما ألا تستطيع الوصول بحال ما إلى تجصيل المعرفة ، وإما أن يصل إلى ذلك بعد الموت ؛ لأن النفس تصبح مستقلة ؛ وقائمة بذاتها في هذه اللحظة لا قبلها : » (٢)

وإذا كان الأمر هكذا فليس للفيلسوف إلا أن يأخذ العدة لهذه الرحلة ، بأن يطهر النفس ويجعلها تحيا بعزلة عن البدن ما استطاع إلى ذلك سبيلا . ولكن النفس لا تتحرك تماماً من البدن إلا بالموت ؛ فإنه هو الذي يفك عقالها ويحررها من أسرها وخضوعها للبدن ونزواته . والفلاسفة هم هؤلاء الذين

(1) Phédon 69,b .

(2) Ibid 66,e .

بتوقون إلى خلاص نفوسهم من قيودها . وليس للفلسفة من هدف آخر سوى تحطيم هذه الأغلال . لكن ليس معنى هذا أن سقراط يخبذ الانتحار كوسيلة إلى الخلاص ، فانه يقول : اننا ملك للآلهة فلا يحق لنا أن ننتحر^(١) ؛ وإنما يجب علينا أن ننتظر القضاء دون هلع أو فزع . فان الخوف من الموت لا يليق بالفيلسوف ؛ بل هو مدعاة إلى السخرية منه ؛ وذلك لأن الرجل الذى يحق حينما تدنو ساعة الموت رجل لا يجب الحكمة ؛ لكنه يجب جسده وماله^(٢) .

والتفكير هو العملة الوحيدة التى يمكن الحصول بها على جميع الفضائل . وإذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت ولا يمشاء فذلك لأنه يدفع حياته ثمنا لتحرير نفسه وانطلاق تفكيره من كل قيد .

تلك هى إذن الأسباب التى كانت تدعوه الى الأمل . وهى نفس الأسباب التى صرفته عن الحرب من سببته وعن الغضب والحنق على مصيره . فقد قال يودع أصدقاءه وأتباعه : « فتلك هى إذن الأسباب التى تبعانى أترككم ، كما أترك آلهة هذه الدنيا ، دون أن أشعر بألم أو غضب ، وذلك لأننى متوقن أنى سوف ألقى هناك آلهة بخيرين وأصدقاء بخيرين أيضاً^(٣) .

الفصل الثاني

أساطير أفلاطون

١ - تمهيد

مما لا ريب فيه أن سقراط وجه التفكير الفلسفي وجهة جديدة تختلف أيما اختلاف عن الاتجاه العام الذي سلكه الفلاسفة الطبيعيون قبله . فقد رأينا كيف عني عناية كبرى بدراسة النفس الانسانية ، وكيف حث على ضرورة تهذيبها والسمو بها . وكيف برهن بطريقة الحوار على غناها للبدن ، وقين أنها هي جوهر الإنسان عند التحقيق ، وأن البدن ليس إلا أداة لها . ومع ذلك فإن بعض اتباعه كان يرى أنه لم يفضل القول تفضيلاً كافياً ، وأنه اهم بدراسة الناحية الأخلاقية التي تترتب على معرفة المرء لنفسه ، ولم يعرض لسكثير من المسائل الميتافيزيقية ، أو عرض لها بصقة عابرة . ولذلك وجد تلميذ أفلاطون أنه لا بد من تفسير آرائه وتكملها ؛ وذلك بأن يشرح طبيعة النفس وحقيقتها ، ويسوق الأساطير التي تقرب هذه الحقيقة إلى الخيال ، ويبرهن على بقاءها بعد الموت ، ويفصل القول في الغية التي تهدف إليها ، ويبين الوسائل التي تعتمد عليها في إدراك هذه الغاية ، ويعدد وظائفها ، ويوضح الصلات التي توجد بينها .

٢ - طبيعة النفس

بدأ أفلاطون في هذه المسألة حيث انتهى أستاذه سقراط . فحكم ، هو الآخر ، بأن النفس هي العنصر الجوهري في الإنسا ، وأنها ذات مستقلة ؛ فلا يدخل

البدن في تعريفها ولا بعد جزءاً من ماهيتها أو حقيقتها ، وحينئذ فهي ، في نظره ، المبدأ الذي تفيض منه الحياة على الجسم ، وهي التي تحركه وتدبره وتعنى بأمره . وقد وضع أفلاطون العلاقة التي تربط النفس بالبدن بمثال مشهور ، وهو مثال الربان في السفينة . فإننا نعلم أن الربان يدبر أمر السفينة ، ويحركها ، ويسهر على حراستها وسط العواصف والزواج حتى يصل بها إلى غايتها ، ومع هذا فإنها ليست جزءاً من حقيقته أو جوهره ؛ بل لسكل منها كيانه الخاص المستقل عن كيانه الآخر . كذلك الأمر فيما يتعلق بالنفس وصلتها بالبدن . ومعنى هذا أن الإنسان ليس جوهرأً واحداً ، وإنما هو مركب من جوهرين : أحدهما نفسه والآخر بدنه . وكل من هذين الجوهرين مستقل عن الآخر ، ومختلف عنه ، في طبيعته اختلافاً جوهرياً . ومن الأكيد أن أفلاطون تأثر هنا بإحدى عقائد الديانة الأورفية — وهي إحدى الديانات السرية التي جاءت من الشرق ، وانتشرت في بلاد الإغريق وقتئذ — ونفى بهذه العقيدة تلك التي تقول بتناسخ الأرواح ، والتي تنص على أن النفوس كانت توجد في مكان قدسي قبل أن تحل في الأجسام ، وكانت تنعم في هذا المكان بالسعادة الكاملة ، ثم ارتكبت جريمة مافوقت على مافعلت ، وحق عليها أن تهبط من نعيمها نحو الأرض ، وأن تحل في سلسلة من الأجساد تنتقل فيها واحداً بعد آخر ، حتى تنال جزاءها ، وحتى تستطيع ، أو يتاح لها ، أن تنجو من سجنها ، فتنتقل صوب العالم الذي أكرهت من قبل على تركه . وقد أخذ الفيتاغوريون أيضاً هذه العقيدة عن الديانة الأورفية . كذلك نجد آثارها لدى أحد الفلاسفة الطبيعيين ، ونعني به « أمبدوكل » الذي يعتقد أن النفس الواحدة تنتقل في عدة أجسام وأنها شيطان ، ويقول إنها تجبر على تغيير الجسد مرات عديدة حتى تسكفر عن خطاياها . وتختلف لديه مدة التناسخ تبعاً لأهمية الجريمة التي تقترفها النفس . فمثلاً يقضى عليها بأن تعذب وتنتقل من جسد إلى

(٣ — في النفس والعقل)

آخر مدة ثلاثين ألف سنة إذا ارتكبت جريمة القتل أو سبت الآلهة .
وقد ذهب أفلاطون إلى أن عدد النفوس ثابت لا يقبل زيادة ولا نقصا .
أما أنه لا يقبل الزيادة فذلك لأن هذه الزيادة ستأتى من الأشياء غير الحية ،
وإذن فستكون على حساب الأشياء الفانية . ومن ثم ينتهى الأمر بخلود جميع
الأشياء ، أى أن ما كان فانياً منها بطبيعته ينقلب خالداً ^(١) . وأما أنها لا تقبل
النقصان فذلك لأنها خالدة بطبيعتها ، فلو فُتت لا تنقلت إلى طائفة الأشياء غير
الخالدة ، ولا تنهى كل شئ إلى العدم .

وقد كانت تلك العقيدة الأسطورية أساساً بنى عليه أفلاطون رأيه القائل
بأن النفس نقطة اتصال بين عالمين هما : عالم المثل ، أو المعانى الثابتة الدائمة الذى
هبطت منه ، وعالم الحس أو الجسد الذى تحاول الخلاص منه ، كما يحاول السجين
الفرار من سجنه . لسكن ينبغي لنا ألا نفهم من هذا أن أفلاطون كان يرى أن
طبيعة النفس مشتركة بين هذين العالمين ، أى أنها جوهر روحى ومادى فى
آن واحد ، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة . فإن فريقاً منهم — وهم
الفيثاغوريون — كان يرى أن النفس ، وإن كانت من جنس مخالف للبدن ،
فإنها تتركب من جزئيات لطيفة لا تقع تحت الحس ، وأن هذه الجزئيات هبطت
من الشمس فتطرفت إلى الأجسام فكانت سبب الحياة والحركة فيها . وذهب
فريق آخر إلى أن النفس جوهر مادى لأنها تفيض من النار ، ولأنها لا تستطيع
البقاء إلا إذا ظلت على صلة بهذه النار اللطيفة التى تعد أصلاً لها . وهذا هو رأى
« هراقليطس » الذى كان يرى أن النفس تشبه جرة تظل موقدة ما دام
الاستنشاق يذكها . وقد ذهب فريق ثالث ، وعلى رأسه « ديمقريطس » إلى
أن النفس الإنسانية تتركب من عدد من الذرات النارية التى تمتزج أتم امتزاج

مع بعض الذرات الأخرى التى يتكون منها الجسم . وهذه الذرات النارية هى سبب الحياة ومبدأ الحركة فى الجسم . فإذا قل عددها خارت قواه ، وإذا فارقته جملة حدث الموت ، وتبع ذلك تفرق الذرات الأخرى .

لكن أفلاطون رفض هذه الآراء جميعها ، ولم يرض بأحدها بديلا عن رأى سقراط . فالنفس لديه جوهر روحى فى حقيقة الأمر . ولئن لحقها التشويه ، بسبب اتصالها بالبدن ، فليس ذلك سببا فى أن تتبدل طبيعتها جملة . وذلك لأنها إذا فارقت الجسم ، واستطاعت الصعود إلى المحل الأرفع الذى هبطت منه ، تحررت من كل مسخ أو تشويه لحقها فى حياتها الدنيا . ولذا فإن ما تشعر به الروح فى أثناء وجودها فى الجسد من رغبة أو خشية أو ألم أو لذة ليس راجعا إلى طبيعتها الحقيقية ؛ وإنما إلى شعورها بأنها سبينة ؛ وإلى رغبتها عن البقاء فى سجنها وعجزها عن الفرار منه .

ومن جهة أخرى لما كانت النفس الإنسانية نقطة اتصال بين عالم المثل ، عالم الدوام والخلود ، وبين عالم الحس ، عالم الحدوث والتغير ، لم يكن من المستطاع أن يقف أحد على حقيقة جوهرها ؛ بل الإله وحده هو الذى يستطيع معرفة جوهر النفس لأنه خالقها . أما الإنسان فيعجز عن إدراك هذا الجوهر إدراكا حقيقيا ما دام سجين البدن . ولذلك فليس أمامه من سبيل إلى فهم طبيعة النفس إلى حد ما إلا إذا استعان على ذلك بنوع من الفصص الذى يصور له أصلها ومصيرها ، على نحو يتقبله خياله . وهذا الفصص هو الأساطير التى استخدمها أفلاطون ، على حد سواء ، فى بيان طبيعة النفس وفى البرهنة على خلودها . وسنرى بعد قليل كيف استخدمت الأساطير فى تفسير هاتين الناحيتين .

ومما يمكن من شئ فالنفس جوهر روحى نجمل حقيقته . وليس لهذا الجوهر هم سوى البحث عن وسيلة إلى الخلاص من سجنه ، لأنه يتوق إلى معرفة

حقيقة أمره . ويذهب أفلاطون إلى القول بأن من واجب النفس التي أكرهت على الهبوط إلى أحد الأجسام أن تعمل ، ما استطاعت ، على تطهير نفسها من الأدران التي تلحقها بسبب وجودها في ذلك السجن الذي يعد قبرا لها . وليس للنفس أن تندب حظها . فلئن كانت تعسة ، بهبوطها من حياتها السبارية ، فما عليها إلا أن تحزن من سوء حظها بالعمل الصالح في أثناء هذه الحياة الدنيا ، حتى تعود مطهرة إلى سمائها . وليس هناك ما يفوق الحكمة والمعرفة في تطهير النفس سوى نوع من الإلهام أو الفيض الإلهي الذي يغمر النفس دفعة واحدة ، فتشرق عليها المعرفة الحققة وتسمو بها . وهذا الفيض هو ما يطلق عليه أفلاطون اسم الحب المثالي الذي يشفي الإنسان من شقائه . أما الموت فهو سبيل الخلاص النهائي . ولذلك ينبغي للنفس ألا تجزع منه أو تخشاه ، فإنه هو الطريق الذي يصعد بها نحو العالم العلوي لتلقى فيه الثواب العظيم جزاء على ما لقيته من عذاب وحسرة وألم حين وجودها في البدن^(١) . وإذن يمكن القول بأن الفيلسوف في هذه الحياة الدنيا ليس إلا كآسير لا هم له إلا محاولة الفرار . وأما النفس الخاطئة فما تزال ترتحل من جسد إلى آخر ، وما تبرح تعلو وتهبط في أثناء تجوالها فتقترب أو تبعد من عالم المثل « حتى يقيض الإله لها من أمرها رشداً ، فترقى إليه في نهاية الأمر .

ويعترف أفلاطون أن آراءه هذه لا تفسر حقيقة النفس تفسيراً كافياً . وكيف له أن يكون أكثر وضوحاً في بيانه لحقيقة هذا الجوهر السماوي ؟ إن سقراط نفسه لم يزد على القول بأنه من المرجح أن تكون النفس جوهرًا روحياً . ومن ثم يرى أفلاطون أن ليس للمرء أن يتوقع منه ، بعد ذلك ، بياقاً شافياً في هذا الصدد . وكل ما يستطيع التصريح به في هذه المسألة هو أن يذكر له طرقاً من الأساطير التي ربما ساعدته على معرفة طبيعة النفس .

(1) Phédon. 66.e, 114. b/c.

٣ — الأساطير

برع أفلاطون في هذه الناحية واستعان بها على تفسير كثير من المشاكل الفلسفية التي عرض لها بالدراسة ، ومنها مشكلة النفس التي نعالجها هنا ، وما يتصل بها كمشكلة المعرفة الإنسانية . وقد اتخذ القصص وسيلة إلى جمع آرائه في النفس ، حتى يأمن عليها الضياع أو التفرق ، ولسكى يثير انتباه سامعيه واهتمامهم ، فيوقظهم من سباتهم ؛ إذ القصص يثير الخيال ، والخيال يثير التفكير . وهناك سبب آخر ، وهو أنه أشار من قبل إلى أن معرفة النفس على حقيقتها لا تتاح للإنسان ذى المعرفة التافهة المحدودة ؛ بل الإله وحده هو الذى يعلم هذه الحقيقة ؛ وكل ما يستطيع أن يذكره الإنسان عن النفس ينحصر في تصويرها بإحدى الأساطير .

(١) أسطورة إيرين أرمينيوس أو البامفيلية ^(١) :

يبدأ أفلاطون هذه الأسطورة بتذكير سامعيه أنه لن يقص عليهم إحدى قصص « الأوديسية » ، تلك القصص الخيالية التي رواها « هوميروس » شاعر الإغريق الأكبر ، بل قصة حقيقية لرجل شهيم هو « إيرين أرمينيوس » أحد أبناء مدينة « بامفيليا » . فقد استشهد هذا البطل في إحدى المواقع . وبعد أن مضى على مقتله عشرة أيام هرع الناس إلى ميدان الموقعة ليجمعوا جثث القتلى التي بدا البلى يدب فيها ديباً حثيثاً . لكنهم وجدوا أن جثة « إير » ما زالت كما هي ، في حالة جيدة ، فحملوه إلى عشيرته تمهيداً لدفنه . ولما وضعوه في اليوم الثانى عشر على محفة الإحراق عادت إليه الحياة ، وأخذ يقص عليهم ما رآه في العالم الآخر . فذكر لهم أن نفسه لما غادرت بدنه اتخذت طريقها مباشرة نحو العالم الآخر في محبة عدد كبير من النفوس الأخرى . فأنهى المسير بها جميعاً

(1) Le mythe d' Er le pamphylien :

ذكر أفلاطون هذه الأسطورة في كتابه الجمهورية 614a-618 La République

إلى مكان تحت سطح الأرض توجد لديه فتحتان تهبطان إلى أعماق الأرض .
تقابلهما فتحتان أخريان تتجهان نحو السماء ، ورأوا جمعا من الفضاة قد اتخذوا
لأنفسهم مجلسا بين هذه الفتحات في ميدان فسيح ، لكي يحكموا بين النفوس .
التي كانت تقبل عليهم من الحياة الدنيا . فكانوا يأمرّون الصالح منها بالاتجاه
نحو الميمنة ، وبأمرّون الطالح منها بالاتجاه نحو اليسرة . أما أصحاب اليمين فكانوا
يصعدون صوب السماء ، وقد حملوا على صدورهم ألواحا دوت فيها الأحكام .
الخاصة بهم ، وأما أصحاب الشمال فكانوا ينحدرون في طريق هابط ، وقد كتبت
أفعالهم في صفحات علقت على ظهورهم . فلما اقترب بدوره من القضاة أخبروه
أنه سوف يعود من حيث أتى ، لكي يخبر الناس بما رأى في هذا العالم الذي
يوجد تحت الأرض ، وأمرّوه أن يسمع ويلاحظ ما يدور أمامه في هذا المكان .
فرأى نفوسا يتجه بعضها إثر بعض نحو إحدى فتحتي الأرض بعد أن علمت
كل منها مصيرها ؛ بينما كانت الفتحة الأخرى تقذف بنفوس تصعد بجهد
مكفهر من باطن الأرض وقد علتها غيرة ، وكانت تهبط من إحدى فتحتي السماء
نفوس راضية طاهرة . وكان يبدو أن كلتا الطائفتين آتية من رحلة بعيدة .

ثم ضربت النفوس خيامها في مكان فسيح كما لو كانت في عيد حافل . وكان
إذا هرفت نفسٌ نفساً أخرى بادلتها التحية . وسأت النفوس الصاعدة من جوف
الأرض أخواتها الهابطة من السماء عمّ رأت في عالمها ، وكذا العكس وأخذت
نفوس أخرى تقص مآسيها وتئن وتنتحب ، وهي تذكر الآلام التي ذاقها في أثناء
رحلتها في جوف الأرض ألف سنة . أما النفوس الصالحة فكانت تقص
أخبارها ، وتحدث أخواتها اللاتي شهدن العذاب عن ملذات السماء وعن مظاهر
الجمال اللانهائي فيها .

وعلم « إز البامفيلي » أن النفوس التي ارتكبت بعض الخطايا الجسام

كقتل النفس أو سب الآلهة تعاقب عقاباً مفرطاً ، وتظل في العذاب دهوراً طويلة ، وأن النفوس الطاهرة تلقى الثواب العظيم جزاء وفاقا على ما قدمت من خير في أثناء حياتها الدنيوية . ثم تذكر قصة رجل مستبد طاغية ، فأخذ يبعث عنه بعينيه ليعلم كيف كان مصيره ، فلم يجده . وفجأة رآه يحاول الخروج من فوهة الأرض في صحبة جماعة من المستبدين والسفاحين والقتلة . وفي تلك اللحظة التي خيل فيها إلى هؤلاء أنهم أوشكوا أن يودعوا العذاب خلف ظهورهم ارتجت الأرض وزلزل زلاها ، وأوصدت الفتحة في وجوههم ، فكان لذلك دوى عظيم . وجاءت جماعة من الزبانية يحبرون هؤلاء مكبلين بالأغلال التي كانت تنوء بها أعناقهم وأيديهم وأرجلهم .

ثم بدت إلهة المصير وأخذت تنادى النفوس : أيتها النفوس العابرة ! سوف تبدأن حياة جديدة ، وسوف تولدن في أجسام فانية . وليس الشيطان هو الذي سوف يقرع لسنن ؛ بل أنتم اللاتي ستخترن شيطانكن . وإن أول شيطان يخرج بالاقتراع هو أول من يختار الحياة التي سوف يكون قريناً لها بالضرورة^(١) . إن كل نفس مسئولة عن اختيارها ، وليس للآلهة دخل في هذا الاختيار .

وعندئذ أقت الإلهة نماذج الاقتراع على النفوس ، فأخذت كل نفس منها النموذج الذي وقع على مقربة منها . ولما أراد «البامفيلي» أن ياتقط نموذجاً قيل له إنه لا حاجة به إلى ذلك . وحينئذ علمت كل نفس من أي مجموعات الأجساد سوف تختار جسماً لحياتها المستقبلية عن وجه الأرض . فقد كانت هناك مجموعات تحتوى على عدد كبير من الأجسام التي تفوق في جملة عدد النفوس الموجودة . ولم تكن هذه الأجسام خاصة بالبشر وحدهم ، بل كانت تحتوى أيضاً على جميع أنواع الحيوان . وهنا يلعب الحظ دوره . فقد تختار النفس أحد أجساد المستبدين

(١) كان الإغريق يعتقدون أن لكل نفس شيطاناً أقريناً يصحبها طول الحياة .

أو الرجال المشهورين أو النساء الجليات أو بعض الأجسام الصحيحة . وقد تختار أحد أجسام الحق أو المغمورين أو الأشرار أو أحد أجسام النساء المغمورات أو القبيحات أو بعض الأجسام المريضة أو أجسام كلاب أو صقور أو حمير . وتلك لحظة دقيقة يُقرر فيها مصير النفوس . وحينئذ فليس الاختيار مطلقاً . ومع ذلك فليس للنفوس التي أساءت الاختيار أن تندب حظها . فقد كان عدد الأجسام التي تضمها كل مجموعة من هذه المجموعات كبيراً جداً إلى درجة أن آخر النفوس اختياراً تجد أمامها عدداً كافياً منها . وهناك عامل آخر يحدد هذا الاختيار ؛ فإن لمواقع النجوم تأثيراً كبيراً في توجيه النفوس . وعلى هذا النحو يمكن القول بأن هناك نوعاً من القضاء المبرم ، وأنه ليس لهذا الاختيار في الحقيقة سوى مظهره ؛ ذلك أن طائفة من النفوس تجيد الاختيار من أول فرصة تتاح لها ؛ بينما كتب على بعضها أن يتعثر ويشقى طويلاً ، فلا يهتدى إلى الاختيار الجيد إلا بعد طول عناء . وهذه هي نفوس الطغاة والجرمين .

وإنما كانت كل نفس مسئولة عن اختيارها لأن الآلهة لم تفرض عليها جسماً معيناً بالذات ، ولأنها هي التي اختارت الشيطان أو الجن الذي سوف يقود خطاها في حياتها المقبلة . وبديهي أن تحاول كل نفس — إذا ماسنحت الفرصة — أن تختار حياة موفقة حتى لا تتردى مرة أخرى في أخطائها السابقة التي أدت بها إلى العذاب طيلة ألف سنة . وتجد النفس في ذاكرتها بعض آثار الحياة الماضية فتسترشد بها في اختيارها الجسم الجديد .

لكن يجب التفرقة بين نوعين من النفوس . فهناك نفوس استطاعت التطهر من أدرانها ، وهي النفوس السعيدة التي تصعد صوب السماء ، وتنطلق إلى العالم العقلي لسكى تذوق فيه النعيم جزاء على ما كسبت من خير ، وتلك النفوس هي نفوس الفلاسفة ، التي إذا استطاعت أن تحسن الاختيار ثلاث مرات متتالية —

مرة في كل ألف سنة - فإنها تباعد عن هذا العالم الحسى . أما النفوس الأخرى فإنها إذا انتهت من حياتها الأولى لقيت حسابها ، فيذهب فريق منها إلى باطن الأرض ، لكي يكفر بالعذاب عن ذنوبه ، ويذهب فريق آخر إلى مكان خاص في السماء ، ليحيا حياة هائلة رضية . فإذا مضت ألف سنة أخرى عادت النفوس جميعاً إلى صعيد واحد لتختار حياتها الثانية^(١) ، سواء تلك التي كانت في الأرض أم في السماء .

ويذكر لنا أفلاطون في أحد كتبه^(٢) أنه لا سبيل إلى الخلاص من عالم الحس ، ومن طول الارتحال والاختيار بين ضروب مختلفة من الحياة الدنيوية إلا بالمعرفة الحقة ، أى بالفلسفة التي تحرر النفس ، فتنتاق من أسرها دون عودة . ومعنى ذلك أن الفلسفة هي التي تحل وثاق النفس ، وتعمل على تطهيرها مما لحقها بسبب اتصالها بالبدن ؛ لأنها تصبح مصفدة بالأغلال عندما تتصل به ، كأنما تحل في سجن لا فسكك منه . وأكثر من ذلك ، فإنها لا تستطيع إدراك الحقائق إلا عن طريق بعض المنافذ التي تقفها على العالم الخارجى ، أى ببعض الحواس التي تثير لديها كامن المعرفة السابقة ؛ وذلك بدلا من أن تعتمد على وسائلها الخاصة ، أى على الإدراك العقلى أو الحدس الروحى الخالص . وهكذا تنحط إلى مرتبة الجهل المطبق . وتبدو ضرورة الفسلفة أشد إلحاحاً ؛ لأنها هي التي توقف النفس على حقيقة سجنها ، وتبين لها أنه من نسج أهوائها ورغباتها ، وأنها هي التي تزيد أغلالها ثقلًا عند ما تخضع لزواتها . ولذا فإن النفس متى فارقت جسمها فارقت ، وقد علقت بها بعض آثاره ، لطول ما امتزجت به . فلا تلبث أن تهبط من جديد بسبب ثقلها ، وتحل في جسم آخر ، وتحرم هكذا من السعادة التي تنعم بها النفوس العارفة التي اتخذت الحق والمعرفة العقلية غذاء لها .

(1) Phèdre, 249, a/b.

(2) Phédon, 82-84, y .

والفلاسفة هم — كما يقول أفلاطون — خيرٌ من يُعِدُّ النفوس لاجتياز هذا الطريق الصاعد الوعر ؛ لأنهم هم الذين يبينون للنفوس حقيقة القيم الخلقية ؛ فيفرون لها بين الخير والشر والحسن والقبيح ، ويبرهنون لها على خلودها ، فإذا وهت النفس الحكمة كانت أقدر على حسن الاختيار في الدورة المقبلة^(١) .

ب — أسطورة العربة :

لقد صور لنا أفلاطون في هذه الأسطورة حالتي النفس الراهنة والمستقبلية تصويراً رائعاً فقال^(٢) : إن النفس ، سواء أكانت إنسانية أم إلهية ، تشبه عربة يجرها جوادان ويقودها سائق ، وقد ركَّب أسكل من الجوادين والسائق جناحان يمكنانه من الصعود نحو السماء . ولكن النفوس الإلهية — ويعنى بها تلك التي تشرف على حركة الأفلاك والأجرام السماوية — تختلف عن نفوس البشر من هذه الجهة وهي : أن جواديهما متماثلان تماماً ، وها من خيرة الجياد لا يفترق أحدهما عن الآخر أدنى اختلاف ؛ بل يسيران بخطا واحدة ، وكأنهما جواد واحد قد شق جوادين . وليس الأمر كذلك فيما يتعاق بالنفوس الإنسانية . ذلك أن أحد جواديهما عريق الأصل طيب الأعراق سلس القياد مطواع ، وأما الآخر فردى الطبع جامح غضوب عصى^(٣) . ولا يحتاج السائق في قيادة الجواد الأول إلى كبير عناء ؛ بل يكفي أن يشجعه ويستحث خطاه بمجرد الصوت . وأما الجواد الآخر فلا يطيع إلا إذا قُمِرَ ، ونال السوط من جسده . وهذا هو السبب في أن قيادة العربة وحسن توجيهها ليسا بالأمر اليسير . ويرجع ذلك كما نرى إلى صعوبة التوفيق بين طبيعة كل من هذين الجوادين المتنافرين بل المتناقضين .

(1) Phédon, 246.d-252. (2) République, 618, et suiv.

(٣) رمز أفلاطون بالسائق للعقل ، والجواد سلس القياد للإرادة ، والجواد العصى للارغبة أو الشهوة . أنظر وصف هذين الجوادين في كتابه فيدر : Pèdre, 258,d/e .

ولما كانت طبيعة النفس على هذا النحو الذى سلف تصويره كان من الطبيعى .
أن تحاول الصعود بأجنحتها صوب ذلك العالم العلوى الذى يوجد فيها وراء السماء .
لكن ليست النفوس جميعها سواء فى القدرة على الصعود والنجاح فى حفظ توازن .
العربة . ذلك أن النفوس الزكية التى تستطيع قهر الجواد العصى وإزامة خطا الجواد
المطواع ؛ بينما تجرد النفوس الخبيثة أكبر مشقة فى التوفيق بين الجوادين .

وإنما تتوق النفوس — زكية كانت أم خبيثة — إلى السمو وإلى التحرر
من عالم الحس ، لأنها كانت توجد فى مكان على قبل هبوطها إلى أجسامها ، وكانت
تمحيط علماً بكل شئ ، أى أنها كانت تدرك فى عالمها الأول معانى الأشياء ، وهى .
الحقائق التى لا شكل لها ولا لون . فلما غدت سجيناً البدن أو الطين — وكلا التعبيرين
سواء لدى أفلاطون — غابت عنها هذه المعانى فلتسيثها ، وشغلت عنها بالجسم الذى
عبيد إليها به . ولذا متى رأت ما يحتوى عليه العالم الحسى من أشياء متغيرة متحولة
ذكرت تلك المعانى أو المثل التى سبق أن رأتها فى العالم العقلى . وإذا تذكرت
النفس ما شاهدت من قبل تأقت مرة أخرى إلى تأمله ؛ لأن فى هذا التأمل .
سعادتها . كذلك تذكر النفس هذه المثل وعالمها الأول إذا رأت جمالا حسيا
يذكرها بالجمال العقلى الذى يفوقه بهاء ورونقا ، فتشتاق إلى رؤيته . وهذا الشوق .
هو الذى يسمو بها إلى عالم الجمال . فإذا ما انتهت إليه أدركت السعادة الكبرى .
وذلك لأنها إذا تأملت هذا العالم وشاهدته أدركت حقيقتها وجوهرها ، وعلمت
أنها من جنس هذا العالم ، وأنها هبطت منه ، وأن الجمال الحسى الذى كانت تراه
من قبل ليس إلا صورة مشوهة لا تكاد تعبر عن هذا الجمال الأبدى الخالد .

فالمعرفة الحقة أو الفلسفة هى التى تهى النفس للصعود . أما النفوس التى
قد يتاح لها أن تتصل بالعالم العلوى دون سابق استعداد فإنها تضطرب ويهش
الضوء ناظرها حتى ليوشك أن يذهب ببصرها ، فلا يجذبها هذا العالم نحوه ؛

بل ترتد خاسئة ، وتنحط دفعة واحدة إلى مرتبة البهيمية ، أو إلى ما هو أدنى ذلك .
ومن الطبيعي أن تتوق النفوس جميعها إلى الاتصال بعالم الحق والخير
والجمال . ويدعوها هذا الشوق إلى أن تتدافع وتزاحم وتسمو في موكب خضم
يتقدمه « زيوس » الذى يشرف على صعودها . ويتألف هذا الموكب من
أحد عشر فيلقا يشرف على كل فيلق منها إله أو نفس سماوية . ولكل فيلق
مقامه ، ولكل نفس فيه مرتبتها التى تختلف تبعا لطبيعة تركيبها . ثم يتجه
الركب بأسره صوب العالم العلوى لىكى ينعم بما يفيض عليه من ضيائه وسهائه
وجماله . ولكن ليس من المستطاع أن تدرك النفوس جميعها هذه الخطوة الكبرى ،
خطوة الوصول والمشاهدة ؛ فإن نظام الكون نفسه لا يتيح ذلك إلا لعدد قليل
منها ، وهى نفوس الآلهة وبعض النفوس الإنسانية التى تحاول محاكاتها ، وتنتهى
إلى التشبه بها إذا كانت على جانب كبير من الصفاء والرغبة فى الصعود .

ولا تجدد النفوس الإلهية مشقة ما ؛ بل تصعد فى يسر بسبب تجانس جواديتها
وطيب أصلهما ، ويساعدها على ذلك أيضا أن بها جوعا إلى العالم المثالى . فإذا
ما انتهت إلى حالة السماء ، ومعها بعض النفوس البشرية المجتابة ، حملتها حركة
الفلك ؛ فأخذت تتأمل الحقائق التى توجد خارج السماء . لكنها لا تستطيع
مغادرة الكون ؛ بل تظل على حافته وتطل منه على العالم الآخر . والسائق
وحده هو الذى يتاح له وقتئذ أن يلقى ببصره صوب تلك الحقائق التى لا يدركها
الحس ؛ لأنها أدق وألطف وأشد بهاء من أن تراها عين ، أو تسمعها أذن ، أو تلمسها يد .
ولا يقدر للنفوس الإلهية أن تتأمل عالم الخير والحق والجمال إلا بقدر معلوم ،
أى طيلة الوقت الذى تستغرقه الحركة الدورية للعالم . فإذا عاد الفلك إلى نقطة البدء
هوئى السائق بعربته داخل السماء ، وهى مقامه الطبيعى . وحينئذ يقدم لجواذيه
غذاء الخلود ومشاويه ؛ لىكى يستطيع الاحتفاظ لهما بأجنحتهما والصعود بهما مرة

أخرى في الدورة التالية . أما النفوس البشرية التي نالت هذه الخطوة فتحاول الاحتفاظ بأجنحة جواديتها هي الأخرى ، لكن دون جدوى . ولا يقوى سائقوها على رفع رموسهم دائماً لتأمل العالم الآخر ، عالم العقل والخير . ولما كانت رغبتها في التأمل جامحة فإنها تتدافع بالمناكب ، وتحاول كل منها سبق أخواتها ، فيؤدى التنافس بينها إلى فساد الأجنحة واضطراب الجوادين . فتعجز عن الاحتفاظ بمكانها على حافة السماء ، وتضطر إلى الهبوط قبل تمام الدورة . ولا تتمكن من التغلب على هذه العقبة الكأداء سوى النفوس القوية ، قهوى برفق ، على حين أن النفوس الأخرى تهوى بشدة ، ولا تقف في سقطتها إلا بعد أن تدرك الأرض .

وأما الغالبية الكبرى من النفوس البشرية فتعجز عن مشاركة هذا الأفق الرحب لعدم تجانس جواديتها ، أى بسبب اختلاط الخير بالشر فيها . ذلك أن وجودها في البدن كان سبباً في تشويه طبيعتها ومسح جوهرها . وهذا هو ما يعبر عنه أفلاطون بقوله : إن هناك تنافساً بين الجوادين الذين يقودان العرب . ومهما يكن من أمر فإن هذا التنافس يؤدى إلى هبوط النفس بدلاً من صعودها ؛ إذ أن عيوب الجواد الجامح المضروب تمحو مزايا الجواد الطيب المطيع ، فيعجز السائق عن حفظ التوازن بينهما . ثم يتبع ذلك اضطراب شديد في موكب النفوس الصاعدة فتثقل الأجنحة ، وتهبط النفوس نحو الأرض .

فهناك إذن نوعان من النفوس الساقطة : أخذ بعضها بنصيب من تأمل حقائق العالم العلوى ، وحرّم بعضها هذه الرؤية . وليس معنى الهبوط أن النفس تفقد أجنحتها جملة ؛ بل تتقاص هذه الأخيرة ، وتظل منكشة حتى يتاح للنفس ، مرة أخرى ، أن تتذكر المعانى التي سعدت برؤيتها من قبل ، وحينئذ ياج بها الهوى وتتوق إلى الصعود من جديد ، فتقوى أجنحتها ، ويثبت الريش فيها ، وتتخذ

طريقها صوب السماء . وطبيعى أن تكون النفوس ، التى رأت جزءاً من العالم العقلى ، أكثر حظاً فى الصعود من غيرها . وذلك أنها تستطيع البقاء حتى الدورة التالية ، دون أن تخضع لعوامل الكون والفساد ، اللهم إلا إذا فسدت طبيعتها فى هذه الأثناء ، ونسيت ما رأت . ومع ذلك فإنها تحمل فى أجساد أشخاص يحبون المعرفة والجمال . أما النفوس التى لم تحفظ بالرؤية فتظل ترحل عشرة آلاف سنة ، ثم يتاح لها الاختيار الذى قد ينتهى بها إلى إدراك غايتها .

ويرى أفلاطون أن النفوس ليست سواء فى حسن الحظ أو سوءه . فإنها لما كانت تحسن أو تسيء الاختيار تبع ذلك أيضاً تختلف فى القدرة على الصعود والحق بعالمها الأول . ويمكن التمثيل لذلك بكل من نفسى الفيلسوف والمستبد . فإن نفس الأول تختار جسداً أفضل من الجسد الذى تختاره نفس الآخر . ولذا فإن حظ الأول فى النجاة يفوق حظ الثانى بكثير ، وقد فسر أفلاطون ذلك بأن قال : إن نفس الفيلسوف تصعد إلى السماء وتبقى فيها ألف سنة ، ثم تهبط إلى الأرض لتبدأ حياة ثانية . فإذا كانت هذه شبيهة بحياتها الأولى صعدت إلى السماء ، وبقيت فيها ألف سنة أخرى . ثم تهبط مرة ثانية إلى الأرض ، وتبدأ حياة ثالثة . فإذا كانت هذه شبيهة بالحيتين السابقتين كتب لها الصعود نهائياً ، أى أنها تعود بمكررة إلى العالم الذى هبطت منه . وليست العودة إلى هذا العالم وقفاً على الفلاسفة وحدهم ؛ بل تتاح أيضاً لبعض النفوس الكريمة الخيرة . وتشغل هذه فى السماء مكاناً أدنى من مكان الفلاسفة .

ح - أسطورة السكرف :

ترتبط هذه الأسطورة ارتباطاً وثيقاً بالأسطورتين السابقتين ؛ لأنها تفسر ناحية أخرى من نواحي النفس ، وهى الناحية الخاصة بالمعرفة الإنسانية . فإن

السفسطائيين كانوا يرون أن المعرفة تأتي من الخارج ، أى أن المرء لا يكتسبها إلا عن طريق حواسه . ولما كانت هذه الحواس تختلف من شخص إلى آخر ، ولما كانت تتفاوت لدى الشخص الواحد ، تبعاً لاختلاف الظروف التي تحيط به ، فإنها لا تؤدي إلى حقائق عامة ؛ بل تنتهى فقط إلى نتائج نسبية . وهذا هو ما كانوا يعبرون عنه بأن الفرد مقياس كل شيء ، وبأن لكل امرئ حقيقة الخاصة به . فجاء أفلاطون يقرر ، على العكس من ذلك ، أن المعرفة لا تكتسب على هذا النحو الذى وصفه السفسطائيون ؛ بل هى فطرية فى النفس . وذلك لأن هذه الأخيرة كانت تدرك حقائق جميع الأشياء فى عالمها الأول ؛ عالم المثل . فلما هبطت منه إلى الأرض ، وحلت فى أحد الأحسام ، غابت عنها هذه الحقائق فنسيها . وهذا هو معنى الجهل لديه . لكن هذا لا يحول دون أن تحتوى النفس بطبيعتها جوهرها على بذور المعرفة . والدليل على ذلك أنها إذا رأت الجمال فى عالم الحس تذكرت أنه خيال وظل للجمال حقيقى شاهده من قبل . وتتفاوت النفوس فى التذكر تفاوتاً كبيراً . فهناك عدد قليل منها يمتاز بالقدرة عليه . أما الغالبية السكبرى فتضل فى غياهب الجهل ، وذلك لشدة تعلقها بالعالم الحسى الذى تظنه الوجود الحقيقى . وقد استخدم أفلاطون أسطورة من أساطيره فى شرح هذه النظرية وتصويرها على نحو يدينها من الخيال فقال : إن الناس فى هذه الحياة الدنيا يشبهون جماعة من الأسرى وجدوا منذ طفولتهم فى كهف عميق مظلم لا يتطرق إليه الضوء إلا من فتحة توجد خلف ظهورهم ، وقضى عليهم أن يولّوا وجوههم نحو قاع الكهف دائماً ، وقد أثقلت أعناقهم وأيديهم بالسلاسل والأغلال ، فلا يستطيعون حراكاً ، ولا يرون أن هناك نارا عظيمة توجد على مرتفع كبير بعيد عن الفتحة ، وأن هناك طريقاً يفصل بينهم وبين هذه النار ، وأن ثمة جداراً يرتفع قليلاً ويمتد مع الطريق ، وبشبه تلك الحواجز التى يقيمها أصحاب لمبة الدمى ،

ويجمعونها بينهم وبين الجمهور سداً ، ويستخدمونها في إظهار براعتهم في تحريك تلك الدمى الناطقة . كذلك لا يرى هؤلاء الأسرى أن هناك رجالاً يمرون بحوار ذلك الجدار ، ويحملون في أيديهم أو على رؤوسهم نماذج من الخشب والحجر تمثل أناساً وأنواعاً مختلفة من الحيوان ، بحيث تبرز على حافة الجدار . وترتفع أصوات بعض هؤلاء الرجال ؛ بينما يمر الآخرون صامتين لا ينطقون ببذات شفة . ففي هذه الحال لا يرى أهل الكهف أمامهم شيئاً سوى ظلال هذه الدمى وأشباحها ، فيظنون أنها توجد حقيقة ، ولا يدور قط بخلد أحدهم أن وراءها دمية حقيقية تتحرك . كذلك يخيل إليهم أن ما يسمعون من صدى يتردد في جوانب سجنهم أصوات تلك الظلال والأشباح . فليس من العجيب إذن أن يحكموا بأن ما يرون من أشباح وسمعون من أصوات أمور حقيقية .

ولكن ما الذي يحدث؟ وماذا يكون رد فعل هؤلاء لو حللناهم من قيدهم ، وحططنا أغلالهم ، وشغفناهم من جهلهم ؟ أى ماذا عسى أن يحدث لو حررنا أحد هؤلاء الأسرى ، وأرغمناه على النهوض فجأة ، فأدركنا عنقه ، ثم أمرناه أن يرفع بصره نحو الضوء ؟ لا ريب في أن هذه الحركات سوف تجهدة وسيغشى هذا الضوء العظيم وجهه ، ويكاد يذهب بناظريه ، فيحول بينه وبين رؤية الدمى التي كان يرى ظلالها منذ قایل . ولو قلنا له إن هذه الدمى التي تمر أمام الفتحة هي التي توجد حقيقة ، وأنه لا وجود لأشباحها وظلالها ، ولو أخذنا نضيق عليه السبل من كل جانب ، ونسأله أن يخبرنا عن أسماء هذه الدمى لاختلط عليه الأمر ، ولبدت له الأشياء التي كان يراها في قاع الكهف أظهر وجوداً من تلك التي يراها الآن ، ولحاول أن يدير رأسه إلى باطن الأرض للفرار من ذلك الضوء الذي يسبب له ألماً شديداً . ولو جذبناه بعنف وأكرهناه بالقوة على تسلق جدار الكهف ، ولم ندعه يقات من أيدينا إلا بعد أن نخرجه إلى ضياء الشمس للقي عنتاً ومشقة ، ولثارت ثأثرته

علينا فإن شدة الضوء تعميه ولا تدعه يرى شيئاً من تلك الدمى التى تحدثه عنها .
لكنه لن يلبث أن يأنف الضوء قليلاً قليلاً ، وعندئذ يستطيع رؤية تلك الدمى .
ومع ذلك فإنه لا يصل إلى هذه النتيجة دفعة واحدة ؛ بل لابد له من طول
المثابرة والتدرج . فيجب عليه أن يبدأ بأيسر الأمور ؛ بأن ينتقل من الأشباح
والظلال إلى صور الأشياء حين تنعكس على صفحة الماء ، ثم إلى هذه الأشياء
نفسها . فإذا أأنف بصره الضوء بعض الشيء رفعه نحو النجوم والقمر : وأخذ
يتأمل السماء فى أثناء الليل ، دون أن يجد فى ذلك من العناء ما كان يجده لأول
مرة ، عندما أكره على النظر إليها فى وضوح النهار . ومن ثم فإنه يستطيع رؤية
الشمس نفسها فى نهاية الأمر . وهكذا يهتدى إلى هذه الحقيقة ، وهى أنها هى
التي توجد الفصول والسنين ، وتسيطر على كل شيء فى هذا العالم الحسى ، وأنها
السبب فى وجود جميع تلك الأشباح والظلال التي كان يراها هو ورفاقه على
جدار الكهف .

فإذا فكر فى أصحابه ورفاق سجنه وجد أن علمه وعلمهم لم يكن فى حقيقة
الأمر شيئاً مذكوراً ؛ بل كانوا فى جهالة عمياء ، وأخذته بهم الشفقة .
لكن هذه الشفقة لا تحفزه إلى الرغبة فى العودة إليهم ؛ ذلك لأنه يفضل أن يظل
خارج الكهف ، وأن يعمل كأجير لأحقر فلاح على سطح الأرض ، وأن يتحمل
جميع الآلام الممكنة ، بدلاً من استئناف حياته السابقة والرجوع إلى أوهامه
الأولى . لقد كان رفاقه فى الأسر لا يضمنون بجميع صنوف المديح والثناء على
هؤلاء المهرة الذين كانوا يستطيعون ترتيب الأشباح التي تترأسهم حسب
ظهورها ؛ لكنه أصبح يرغب عن هذا المديح والثناء من أجل تلك المهارة التافهة
التي تنصب على أمور لا طائل تحتها .

وإذا قدر لهذا الرجل أن يهبط إلى الكهف مرة ثانية ، وأن يأخذ مكانه الأول بين الأسرى ، فإن الانتقال المفاجئ من الضوء الشديد إلى الظلمة الدامسة بعشى بصره ؛ فليرى الأشباح التي كان يراها قبل صعوده . ولو طلب إليه — قبل أن يألف الظلمة من جديد — أن يتبارى مع السجناء ، الذين لم يغادروا قط أغلالهم ، في التنبؤ بما سيظهر من ظلال وأشباح لأتبعي موضعاً لسخريةتهم وتهكمهم ، واعجز عن مجاراتهم ولقالوا عنه : إنه لم يكن من صعوده سوى فساد بصره وعقله ، وما كان أغناه عن بذل كل هذا العناء في تسلق جدران الكهف ! ولو جاء رجل بفك أسرهم ، ويحاول الصعود بهم كما فعل بصاحبهم ، لما ترددوا في الفتك به ، خشية على أنفسهم من سوء المصير ! !

تلك هي الأسطورة التي تفسر لنا حال النفس فيما يتعلق بالمعرفة . وقد فسر أفلاطون رموزها فقال : إن الكهف هو عالمنا الحسى ، ونحن فيه كالأسرى ، وليست محاولة الإفلات منه والصعود نحو الضوء العظيم إلا تصويراً للنفس التي تبذل جهدها في التحرر من أهواء البدن ، لتشرف على عالم العقل والخير ، ولتنعم بما فيه من جمال وبهاء . وأما الشمس فهي مثال الخير ، وهو أسنى المثل لدى أفلاطون . وأما الرجل الصاعد فهو القياسوف الذي تحرر من جميع رغباته الحسية ، وشملت الأمور الإلهية ، ومع ذلك ، فإنه لا يسلم من تقريع العامة التي ترميه بالخيل ، دون أن تدرك أنه قد ألهم الحقيقة ، وأنها هي التي ضلت سواء السبيل . ذلك أن النفس لما سقطت وتدهورت وفسد جوهرها ، بمخالطها لبدن غلبها على أمرها ، اتجهت نحو الظلم ، وزادت ابتعاداً عن الخير بسبب معاشرتها لأهل السوء .

٤ — البرهنة على خلود النفس

حاول سقراط أن يبرهن لتلاميذه على بقاء النفس بعد الموت . غير أن برهانه لم يكن في حقيقة الأمر سوى أمل في إدراك السعادة في حياة أخرى . لذا لم يكن هذا الأمل وحده كافياً في إقناع بعض أتباعه الذين أحاطوا به يوم استعداده لفاذ الحكم فيه . فقد ذكر أحدهم أنه يحق له الاعتراض بأن النفس لا تستمر في الوجود إذا غادرت البدن ، بل الأخرى بها أن تغنى بعد مفارقتها ، فتتبدد على هيئة الدخان الذي تعيث به الريح فلا تبقى منه على شيء أو تذر . حقا . ما أجمل الأمل في بقاء النفس بعد تحررها من آلامها وشهواتها ورغباتها ! ومع ذلك ، فلا بد من البرهنة على هذا الخلود ، إذ بين الأمل والبرهان شوط بعيد . وقد أخذ سقراط ، ساعة احتضاره ، يبين لتلاميذه الأسباب التي تدعوه إلى الإيمان بخلود النفس ، فذكر لهم من بينها هذا السبب ، وهو أن الأشياء عوداً على بدء ، بمعنى أن الحياة يتبعها الموت ، وأن الموت يتبعه الحياة .

لكن أفلاطون يرى أنه ليس ثمة قيمة لمثل هذا البرهان إلا بشرط أن يكون قائماً على أساس من طبيعة النفس . فإن هذه لما كانت جوهرًا قائمًا بذاته ، ولما كانت تنسب إلى عالم آخر مختلف كل الاختلاف عن العالم الحسى الذى توجد فيه . وقت اتصالها بالبدن ، لم يكن بد حينئذ من أن تعود إلى حالها الأولى ، متى استطاعت الفرار من الجسم الذى حلت به ، وهذا معناه أنها خالدة . وقد ذكرنا كيف استخدم أفلاطون الأساطير في بيان طبيعة النفس ، ورأينا كيف ترتبط لديه إحدى هاتين المسألتين بالأخرى ارتباطاً كبيراً . ومهما يكن من أمر فإن براهين سقراط كانت تبدو في نظر تلميذه غير جديرة بأن تسمى كذلك ؛ لأنها أقرب إلى الحدس منها إلى المنطق . وهذا هو السبب الذى دعاه إلى العناية

الكبرى بمسألة خلود النفس ، وإلى تعداد البراهين على هذا الخلود في مواضع مختلفة مع كتبه .

١ - برهانه الحياة والحركة :

بنى أفلاطون هذا البرهان على أساس من طبيعة النفس ، فيبين أن الحياة والحركة صفتان جوهريتان في النفس لا تفككان عنها ، سواء اتصلت بالجسم أم فارقت . فإننا نعلم من جهة أنها إذا وجدت في البدن سرت فيه الحياة ، وأنها إذا تركته أدركه الموت وأسرع إليه البلى . فهي إذن سبب الحياة ما في ذلك . ريب ، والحياة صفة أساسية فيها . وليس من المعقول أن تكون النفس قائمة كالجسم الذي تحمل فيه ، على الرغم من اختلافها عنه بهذه الصفة الجوهرية . كذلك نعلم من جهة أخرى أننا نستطيع التفرقة بين نوعين من الكائنات . فهناك طائفة من الأشياء تتحرك بذاتها ، وأخرى تتحرك حركة غير ذاتية ، أى تكتسب هذه الحركة من مبدأ آخر يخالف لها . ومن الواضح أن هذه الأشياء الأخيرة تفقد حركتها إذا انقطع محركها عن تحريكها . أما الجواهر الأولى فإنها تتحرك حركة دائمة ، وليس لها أن تكف عن هذه الحركة أبداً ؛ وذلك لأنها تتحرك بذاتها ، وذاتها ثابتة لا تتغير . فهي مبدأ أو سبب لحركتها الذاتية . وحينئذ فليس من الممكن بحال ما أن تكون حادثة عن شيء آخر يخالف لها ؛ وإلا لوجب ألا تكون لها الحركة باعتبار ذاتها . ومعنى ذلك أنها غير حادثة . فإن القول بحدوث الحرك يتعارض مع القول بأنه يتحرك حركة ذاتية . وإذا أثبتنا قدم الحرك على هذا النحو وجب علينا التسليم بأنه غير فان ، وإلا سلبناه إحدى صفاته الذاتية . فالبرهنة على قدم الحرك دليل في الوقت نفسه على بقائه . ويمكن تطبيق التفرقة السابقة على كل من النفس والجسم ؛ فإن النفس

هى السبب فى حركة الجسم ، وهى التى تخضعه لأوامرها وتدبره وتوجهه ، كما سبق أن رأينا ذلك فى حوار سقراط مع السيبياذ . وأما الجسم فليست الحركة صفة ذاتية فيه . وليس بممكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك . فمن المسلم به أن الجسم لا يخلق أفعاله ، ولا يصدرها لنفسه ؛ وإنما يتقبلها من النفس التى تأمره بالقيام بها . فيجب إذن أن تكون النفس متحركة بذاتها ؛ إذ كيف لها أن تخلع الحركة على غيرها مع أنها لا تتصف بهذه الصفة ، ونحن نعلم أن فاقد الشيء لا يمكن أن يكون مصدرأله . فإذا ثبت لنا أنها تتحرك بذاتها ، وأنها تحرك غيرها إذا اتصلت به ، وجب أن تسكون غير حادثة . وإذا ثبت عدم حدودها ثبت أيضاً خلودها ، وإلا سلبناها صفة ذاتية فيها . وقد قال أفلاطون فى ذلك : إن النفس إذا خرجت من يد الخالق ظلت متحركة دائماً ، وأضحت فى منأى عن عوامل الكون والفساد التى تخضع لها الأجسام التى لا تستطيع الحركة أو الحياة إلا بسبب آخر مخالف لها .

ب — برهانه الضريعى :

كانت هناك فكرة دينية قديمة متوارثة تنص على أن النفوس التى توجد فى عالم الأرواح^(١) هى النفوس التى عاشت فى هذه الحياة الدنيا ، وأنها تعود فى فترات محددة إلى الأرض ، لتحل فى بعض الأجسام الجديدة ، ولتتناسخ فيها . وهذا هو ما كان القدماء يعبرون عنه بقولهم : إن الأحياء يولدون من الأموات . ولم يشأ أفلاطون أن يكتفى بهذه العقيدة التقليدية لسكى يقرّر لنا خلود النفس ؛ بل رأى ضرورة البحث لها عن أساس منطقي لا يسع الناس إلا التسليم به . فقال : إن الموت والحياة ضدان ، ومن الضروري أن يكون هناك اتصال بينهما ، أى انتقال

(١) Hadès.

من أحدهما إلى الآخر . فإن ذلك شأن كل ضدين . أليس هناك انتقال بين الضدين .
في اتجاهين مختلفين ؛ أليس الكبير صغيراً زاد والصغير كبيراً نقص ؟ أو ليس .
هناك مثل هذا الانتقال ، بين الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والحسن والقبيح ،
والعدل والظلم ، والكون والفساد ؟

إن صلة الحياة بالموت لشديدة الشبه بتلك العلاقة التي توجد بين اليقظة .
والنوم . فكما أن المرء ينتقل من اليقظة إلى النوم ، ومن النوم إلى اليقظة ؛
كذلك ينتقل من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة . والانتقال من أحد
الضدين إلى الآخر أمر لا مفر منه ؛ إذ لو كان الانتقال في اتجاه واحد فقط
لاختل التوازن في الطبيعة ، ولأصبحت هذه عرجاء . وإذن تبدو لنا ضرورة
البعث بعد الموتة الأولى . ويترب على هذا أنه من الواجب أن تظل نفوس
الموتى حية في مكان خاص ، حتى تكون منبعاً ومبدأ لكل حياة جديدة .
ولو لم يكن هناك انتقال من الموت إلى الحياة لانهى كل ما في الوجود إلى العدم ؛
كما هي الحال تماماً لو استغرق المرء في نومه إلى ما لا نهاية له^(١) . فهذا دأبل على
أن نفوس الموتى لا تغنى ، وأنها مصدر لنفوس الأحياء .

ح — برهان التزكم :

ذكر أفلاطون هذا البرهان على نحو عابر في أثناء تفسيره لطبيعة المعرفة
الإنسانية . فقد رأينا كيف بين في أسطورة الكهف أن الإنسان لا يكتسب

(٢) ضرب أفلاطون ذلك مثالا بما وقع لأنديمون Endymion أحد رعاة الإغريق .
إنه لما سمحت له آلهة الإغريق الأسطورية بحضور حفلها في الأولمب أعجبت الإلهة « هيرا »
« Héra » ، فمشتقتها نفسه ، وأرادت أن تقرب إلى قلبها ، فطردته الآلهة من - ضرتها ، وقامت
عليه أن يستغرق في نوم سرمدي لا يقظة بعده . انظر Phèdon 72,b.

المعرفة الحقيقية ، أى معانى الأشياء ، عن طريق الحس ، وأن العلم ليس فى واقع الأمر إلا نوعاً من التذكر لما سبق أن شاهدته النفس أو تأملته عندما كانت فى عالمها الأول ، أو وقفاً صعدت إليه فى صحبة النفوس التى يقودها زيوس كل ألف سنة . فإذا حلت فى أحد الأجسام ، لىكى تبدأ فيه حياة جديدة ، نسبت ما علمت من قبل . وليس من المستطاع أن تتذكر النفس حقائق الأشياء أو معانيها إلا إذا كانت قد وُجدت فى مكان ما قبل أن ينتهى بها التوالد إلى اتخاذ هذه الصورة الإنسانية الراهنة . وإذن فمن المحتمل أن تكون شيئاً خالداً^(١) . لكن أفلاطون لم يقنع بهذا البرهان الذى يدل على مجرد الاحتمال ، فأراد أن يقويه ، وذلك بأن يبرهن على نظرية التذكر نفسها فقال : إن الإنسان يبدأ منذ ولادته باستخدام حواسه ، ومع ذلك فإنه لا ينتهى بها إلى إدراك المعانى كفكرة العدل أو التساوى أو الخير أو الفضيلة . فمن الضروري أن يكون قد أدرك هذه المعانى فى حياة سابقة . وقد قال فى إحدى أساطيره ، وهى أسطورة « إر بن أرمينوس » إن النفوس متى اختارت الأجسام التى سبداً فيها حياتها الدنيوية الجديدة عُرِضَتْ على بحر النسيان ، لىكى تنهل منه قبل عودتها إلى الأرض من جديد . وهكذا تدمج جميع ذكرياتها عن حياتها الإنسانية السابقة ، كما تنسى عنها جميع الحقائق التى شهدتها فى أثناء إقامتها المؤقتة فى عالم الأرواح . فليس الحس إذن السبيل الحقيقية إلى المعرفة ، وإنما هو الحافز الذى يوقظ الذكريات الراكدة فى النفوس . أما التفكير أو التأمل العقلى فهو إحدى صفاتها الذاتية ، وبه تدرك الأشياء على حقيقتها .

غير أنه يحق للمرء أن يعترض فيقول : ليس هذا فى الواقع دليلاً على خلود

(١) Ibid 72,e—73 a . أما فيما يتعلق بشرح نظرية المعرفة لدى أفلاطون وبمكر الرجوع

إلى Phédon, 72-85 ، وإلى Ménon, 80, d-86, c

النفس ؛ بل لا يعدو أن يكون برهاناً على أنها سابقة للبدن في الوجود ؛ وليس هناك ما يحول عقلاً دون أن تتبدد بعد خروجها منه ، فتصبح هباء تذرره الرياح . فإذا وجدت بعد ذلك كانت نشأتها بسبب آخر . فليس برهان التذكّر إلا نصف برهان فقط ؛ لأنه إن دل على وجود النفس قبل البدن فإنه يعجز عن البرهنة على استمرارها بعد فسادها .

ويرى أفلاطون أن الرد على هذا الاعتراض ليس من العسير في شيء . فمن الخطأ — كما يقول — أن يفصل المرء بين كل من برهان التذكّر وبرهان الضدين . فإننا إذا كنّا قد سلمنا فيما مضى بأن الضد يخرج من ضده ، وبأن النفس تسبق البدن في وجودها ، وجب علينا بالضرورة أن نسلم بأن الموت يسبق الحياة في اتجاه مضاد ، أى أن النفس تعود بعد فناء البدن ، لتحيا من جديد^(١) . لكن هذا الرد لا يرفع من قيمة برهان التذكّر لأنه يحيل على برهان الضدين ، وهذا الأخير في حاجة إلى سند قوى يرتكز إليه .

٥ — برهانه البساطة والتركيب :

يعتمد هذا البرهان على إحدى النظريات الأفلاطونية الأساسية ، وهي الخاصة بالتميز بين عالم المثل وعالم الحس ، أى بين عالمي الغيب والشهادة . والعالم الأول خفي لا يقع تحت سمعنا ولا بصرنا ، ولا يستطيع المرء إدراكه إلا بأشرف عنصريه ، وهو العقل . وأما العالم الثاني فهو ذلك الذي نراه يتغير ويتحول دون انقطاع . وهناك نوعان من الكائنات ينتمى كل نوع منهما إلى أحد هذين العالمين . أما كائنات العالم الأول فبسيطة لا تركيب فيها ، ولذا فإنها لا تقبل التفرق والفساد ؛ بل تظل دائماً على حالها ، وتسلك نفس المسلك أبداً .

(1) Phédon 77, c/d .

وأما كائنات العالم الثانى فتركب من عناصر مختلفة . وبناء على ذلك فإنها تقبل التجمع والتفرق ، وتخضع لعوامل الكون والفساد . فهى متغيرة مختلفة تتشكل بضروب وصور شتى .

وتنطبق هذه التفرقة على عنصرى الإنسان ؛ فإنه مؤلف من شيئين متضادين هما نفسه وبدنه . أما النفس فمن جنس العالم الإلهى الثابت الدائم ، عالم الأسمى والسيطرة . ومعنى ذلك أنها جوهر بسيط غير مرئى يستخدم البدن فى معرفة الأشياء عن طريق السمع أو البصر أو إحدى الحواس الأخرى . وأما الجسم فمن جنس تلك الأشياء الحسية التى يحتوى عليها عالمنا الدنيوى المتحول الزائل ؛ فهو متغير وقابل للتحلل ، ولا يبقى على حال ، وليس له إلا أن بطيع النفس .

ولما كان العالم العلوى أو الإلهى خالداً ، ولا يقبل الانقسام ويحتفظ بوحدة دائمة كان ذلك دليلاً على خلود النفس ؛ لأنها تشبه هذا العالم إلى أقصى حد . وحينئذ فليس فساد الجسم سبباً فى فسادها . وهذا هو السبب فى أن الإنسان متى أدركه الموت تحلل منه الجزء الذى يقع تحت الحس ، والذى يقبل الانقسام بحسب طبيعته ، وهو جسمه . لكن النفس ، وهى جزؤه الآخر الذى يخفى على حواسنا ، فإنها تذهب نحو مكان بعيد عن الأنظار ، فتبقى فى حضرة الإله ، وهو مثال الخير والحكمة .

إن طبيعة النفس فكر خالص وعقل محض ، فإذا اتصلت بالجسم غلب عليها الشبه بالأشياء المتحولة ، فأصبحت مضطربة حائرة كأن بها دواراً أو كأنها سكرى ؛ وذلك لأنها جاورت أشياء تتصف بهذه الصفات . ولذا متى انقطعت الوشائج بينها وبين عالم الحس استطاعت أن تسمو وتبعد صوب الأشياء غير المرئية ، وهى المعانى أو المثل الخالدة التى لا شكل لها ولا لون . وإذا ما انتهت

إلى العالم الدائم الخالد تحقق وجودها على خير وجه ، فذهب عنها ما لحقها من الاضطراب والدوار .

هـ — البرهان الخلفي

لكن على الرغم من أن الشك لا يرقى إلى البراهين السابقة فقد رأى أفلاطون ضرورة تأكيدها من جديد ؛ لأن مشكلة خلود النفس أكبر المشاكل تعقيداً ، وأشدّها مساساً بالحياة الإنسانية وقد تبقى في أعماق النفس ، بعد ذلك كله ، بقية من ريب . ولذا نجد هذا الفيلسوف يعمد إلى تقرير هذا الخلود على نحو منطقي ينحصر في بيان ما يترتب على إنكاره من هدم للمعايير والقيم الخلقية . فلو كانت النفس فانية لما بدا لنا الظلم أسراً مرعباً ، ولوجب أن ينظر المرء بعين الرثاء والإشفاق إلى هؤلاء الذين يقاسون الفقر والمرض وكل صنوف العذاب في هذه الحياة الدنيا من أجل النضيلة والعدل . ولو كان حقاً أن الإنسان يفنى جسداً وروحاً لما كان أسعد طالع الأشرار حين يدركهم الموت ، لما سوف يتحررون حينئذ من أجسامهم ونفوسهم وشرورهم أيضاً (١) .

(١) لأنها تتحرر عندئذ من كل ما لحقها بسبب اتصالها بالبدن من تشويه وشرور ، فتزول عنها كل نقائص الحياة الإنسانية ومساوئها . إن النفس التي تجزّت عن التحرر من شهوات البدن فصارت خادماً له ، بدل أن تكون سيّدة أمره ، تتلوت به ؛ إذ كانت تسعى به أكثر مما ينبغي ؛ وتلبي رغائبه ، ولا تسمح صوت العقل الذي كان يدعوها إلى الترفع من شهواته . فإذا غادرت صعب عليها التنازل عن آثاره ؛ إذ أن شدة إيمانها بإيه يخلف عليها طابعاً جسيماً ولنا تشمر بالثقل يهبط عانقها ويجذبها الخوف من عالم العقل إلى جانب عالم الحس ، فتبقى وسطاً ألامال واللعن ، وتظل حائرة تهيم على وجهها بين القور الدارسة ، حتى تستنكر من شرورها التي ارتكبتها في حياتها السابقة . ولا تزال على هذه الحال حتى ياج بها الهوى ، ويدفعها الشوق إلى الحلول في أحد الأجسام . ويقول أفلاطون إنها تختار حينئذ جسداً تنفق طبيعته مع مشربها في الحياة . مثال ذلك أن نفوس ذرى الفرس والإدمان على القمار تحل في أجسام الخير وما شابهها من البهائم ؛ على حين عمل نفوس الطغاة والمستبدن في أجسام الذئاب والعقور

إن للنفس شرها الخاص الذى يلصق بها حين تفقد سيطرتها على البدن ،
فينفطر عقدتها ، وتنخضع لشهواته فتغدو أسيرة له ؛ فى حين كان ينبغي لها أن
توجهه وتديره . إن السبب فى هلاك شيء ما هو الشر الذى ينطوى عليه . فإذا
ثبت على العكس من ذلك أن هناك شيئاً لا يقضى عليه شره وجب أن يكون
هذا الشيء غير قابل للفساد . وإن عقاب الموت الذى نوقمه بالظالم لا يدرك سوى
جسمه ، أى أنه لا ينال بحال ما السبب الحقيقى الذى دعا إليه ، ونعنى به الظلم ،
وهو أحد شرور النفس . فإذا ثبت بقاء هذا الشر بعد فناء الجسد كان ذلك
دليلاً على خلود النفس ، وإلا لما كان قتل الظالم عذاباً له ؛ بل كان بالأحرى شفاء
لنفس ونهاية لما تعاناه من ألم^(١) . وإذا لم تسكن خطايا النفس سبباً فى القضاء
عليها كان من العسير كل العسر أن يكون فساد البدن سبباً فى فسادها وخلصها
من كل ما يتصل بها . فمن البديهي إذن أنها تبقى دائماً ، وأنها خالدة^(٢) .

ومن جهة أخرى ، لا بد من الاعتراف بهذا الخلود حتى تثاب النفوس
الطيبة على ما قدمت من خير ؛ لأن العقل والمنطق يوجبان أن يكون ثواب
الخير والفضيلة عظيماً . وهل من الممكن أن تنال النفس جزاءها فى أثناء هذه
الحياة العابرة ؟ وماذا يستطيع المرء أن ينال فى زمن قصير كهذا ؟ وذلك
لأن الفترة التى تفصل بين الطفولة والشيخوخة نافذة جداً إذا قيست بالأبدية .
وهل تظن أن كائناتنا خالداً يجب عليه أن يكابد مثل هذا العناء الكبير من أجل
زمن قصير . . وأن يرضى بمذله من أجل الأبدية^(٣) ؟ وحينئذ فلا معنى للفضيلة
ولا قيمة للخلق إذا لم تسكن النفس خالدة . ولا بد من الاعتراف بأن ما يلقاه
ذوو الفضل من فقر أو ظلم أو مرض سوف ينقلب فى نهاية الأمر خيراً ، إما فى

(1) Phédon, 107. b/c.

(2) République 611

(3) Ibid. 607, c/d.

حياتهم الدنيا ، وإما بعد موتهم . ذلك لأن الآلهة — كما يقول أفلاطون — لا تنسى هؤلاء الذين يحاولون أن يكونوا عدولا ، وأن يتشبهوا بها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ^(١) .

٥ — أمزاء النفس

قد يظن المرء أن أفلاطون كان يرى أن البدن الواحد يحتوى على نفس واحدة . وقد يكون لأساطيره وبراهينه العديدة على خلود النفس الإنسانية بعض الأثر في غلبة مثل هذا الظن . فإنه اتخذ تلك الأساطير وهذه البراهين سبيلا إلى بيان طبيعة النفس ودليلا على مخالفتها في جوهرها للجسم ، الذى من شأنه أن يتركب من عناصر شتى تظل متجانسة ما دامت الحياة تسرى فيها ، ثم تنفرك ويذركها الفناء إذا جاء الموت . لكن ليس الأمر كما قد يبدو في الوهلة الأولى ؛ بل ليس لنا إلا أن نعجب من إلحاح أفلاطون في بيان تعدد النفوس في البدن الواحد على نحو يحفزنا إلى القول بأنه يريد تأكيد هذه الفكرة وإبرازها . وعلى الرغم من ذلك فإنه ينبغي لنا ألا نرميه بالتناقض والاضطراب . ذلك أننا قد رأينا أنه يعترف من جانب بأن النفس كانت واحدة قبل هبوطها من عالم المثل إلى هذه الحياة الدنيا ، ويقول من جانب آخر : إن اتحادها بالجسم واتصالها به كان سببا في تشويه طبيعتها ومسوخها ، وداعيا إلى تطرق الكثرة إليها . ولذا فإن النفس متى أصبحت وسطا بين عالم الملائكة الأعلى وبين عالم الحس ، بسبب حلولها في أحد الأجسام ، وجب أن تنقسم إلى ثلاثة أجزاء أو ثلاث نفوس تقوم كل واحدة منها بذاتها ، بحيث تكون إحداها وسيلة إلى الاتصال بعالم العقل ، والثانية للاتصال بعالم الحس ، والثالثة كرباط بين هذين الوجهين .

(1) Ibid. 613, a/b.

وهذه النفوس لدى أفلاطون هي العقل والشهوة والغضب . وقد فرق هذا الفيلسوف بين أجزاء النفس الإنسانية تفرقة واضحة في كثير من كتبه ، ككل من كتاب « الجمهورية » و « فيدر » و « طيماوس » . وتعتمد هذه التفرقة ، في نظره ، على أساس تشريحي ، بمعنى أن العقل مركزه الرأس ، والغضب مكانه القلب ، والشهوة موطنها البطن . وإنما دعاه إلى تأكيد هذا التعدد والإلحاح في بيانه ما رآه من اختلاف الوظائف التي تؤديها النفس عندما توجد في البدن . فهي تدرك وتريد وتشتهي . فهل من الممكن أن تنسب هذه الأمور المتباينة إلى نفس واحدة ؟ لقد كان من اليسير على أفلاطون أن يحزم بوحدة النفس ، وإن تعددت وظائفها . لكن حال دونه ودون هذا الجزم ما رآه من استقلال كل وظيفة من هذه الوظائف عن غيرها . ألا توصف النفس العاقلة بالعلم أو الجمل ، والنفس الغضبية بالشدة أو اللين ، والنفس الشهوانية بالعفة أو الإفراط ؟

ومن المعلوم أن أفلاطون قد عضد نظريته القائلة بتعدد النفوس في البدن الو احد ببعض آرائه الخاصة في المدينة الفاضلة ، وهي تلك الآراء التي عرضها عرضاً مستفيضاً في كتبه : « الجمهورية » و « السياسي » و « القوانين » . فإنه كان يرى أن المدينة لا يصلح أمرها إلا إذا انقسمت إلى ثلاث طبقات مستقلة تربطها علاقات محددة واضحة ؛ وذلك لأن أفراد المدينة ليسوا سواء من حيث استعدادهم وقدرتهم على النهوض بمختلف الوظائف التي يقتضيها تقسيم العمل الاجتماعي . ذلك أنهم مختلفون اختلافاً شديداً في صفاتهم الجسمية والعقلية والخلقية . وليس من العدل أن يوضع امرؤ في غير موضعه . وبشبه اختلافهم في هذه الصفات اختلاف الحديد والرصاص عن كل من الذهب والفضة . فطبقة الفلاسفة خير الناس وأصقاهم معدناً ، وتأتي بعدهم طبقة الحراس أو رجال الجيش ، وهي أدنى مرتبة منهم ، كما أن النضة أقل مرتبة من الذهب . وأما طبقة العمال

والزراع والتجار والرقيق فتحتل أسفل المراتب، كحال الحديد أو الرصاص بالنسبة إلى الممدنين النفيسين .

وكما أن صلاح المدينة لا يتحقق إلا بانسجام طبقاتها وخضوع ما هو أدنى منها لما هو أعلى ؛ كذلك حال النفس فإنها لا تصلح إلا إذا تحقق شرطان : أولهما أن تنقسم إلى ثلاثة أجزاء مستقلة هي العقل والغضب والشهوة . فالعقل يقابل الفلاسفة ، والغضب يشبه الحراس ، والشهوة تمثلها طبقة العمال والزراع ، أى طبقة المنتجين . أما الشرط الثانى فهو أن يخضع كل جزء من أجزاء النفس لما هو أعلى مرتبة منه . ومعنى ذلك أن النفس لا تدرك الفضيلة والسعادة إلا إذا سيطرت على البدن وأخضعته لأوامرها . ولا يمكن إدراك هذه الغاية إلا بشرط أن يحكم العقل ، فيطبع الغضب ، فتتمثل الشهوة .

فن الضروري إذن أن توجد ثلاثة مبادئ أولها للإدراك ، وثانيها للإرادة ، وثالثها لحاجات الجسم . وليس من الممكن أن يقوم مبدأ واحد بأداء هذه الوظائف جميعها ؛ لأن الشيء الواحد لا يجمع بين الأضداد فى وقت واحد . فنحن لا نقول إن الرجل متحرك وساكن فى آن واحد ، وإنما نقول إنه ساكن الجذع ، ومتحرك الرأس أو اليدين . كذلك لا تستطيع النفس أن تقوم بعملين متضادين فى نفس الوقت . فمثلا لا تستطيع الرفض والقبول معاً ، أو الغضب والرضا فى لحظة واحدة ، أو باعتبار واحد . ولكننا نعلم من جهة أخرى أن الإنسان تننازه عوامل متضادة كأن يكون به ظمأ ، ومع ذلك فإنه يرفض الشراب ، وكأن يأكل الغضب قلبه ، ولكنه لا يبطش بيديه . فلا بد لنا إذن من تفسير هذا التناقض أو التضاد . وهل يمكن تفسير ذلك تفسيراً يقبله العقل ، فى نظر أفلاطون ، إلا إذا سلمنا بوجود قوة أو مبدأ يأمر الظمآن بالشرب ومبدأ أو قوة

أخرى تنهاه عنه ، ثم اعترفنا بأن كلا المبدأين مستقل عن الآخر ، وإن استطاع الغلبة عليه ؟ إن مبدأ النهى هو العقل ؛ في حين أن الطاعة تأتي من قبل الجسم . ويسمى المبدأ الأول عقلاً ، ويسمى المبدأ الثاني شهوة . وهناك مبدأ ثالث يربط أحدهما بالآخر ، وهو الغضب الذى يشبه طبقة الحراس فى المدينة ، وهى الطبقة التى يستخدمها حكام المدينة الفاضلة لى يخضعوا بها طبقة العمال ، ويأخذوها بأداء وظيفتها ، ولى يحدوا فى نهاية الأمر من شهواتها .

ويعترف أفلاطون بأن وجه الشبه بين أجزاء النفس وطبقات المدينة ليس مطلقاً . فإن الغضب مستقل عن العقل والشهوة ؛ بينما نجد أن الحراس والفلاسفة ليسوا فى حقيقة الأمر سوى طبقة واحدة فى الجمهورية المثالية . ويدل على استقلال الغضب وقيامه بذاته ، على اعتباره أنه أحد أجزاء النفس ، ما راه من لوم الإنسان نفسه عندما يسلس قياده لشهواته فالغضب أكثر انقياداً للعقل منه للشهوة ؛ وهو يناصره عليها ؛ ولا يرضى أن يكون حليفاً للهوى .^(١) وإن الإنسان إذا آمن أنه ضحية للظلم ثارت نفسه ، وجاهد من أجل ما يعتقد أنه العدل ، وعندئذ لا يضيق بألم أو جهد حتى ينتصر . ولا يسكف عن بذل هذه الجهود قبل أن ترضى نفسه ، أو يلقى حتفه ، أو يخفف العقل من سورته ويدعوه إلى الانقياد له ، كما يدعو الراعى كلبه أن يجمع هادئاً بجوازه .^(٢) ومن ثم فليس هناك تناف بين استقلال النفس الغضبية وبين خضوعها للنفس العاقلة . ويقول أفلاطون إنه يكفى للتأكد من ذلك أننا نشاهد وجود الغضب لدى الطافل الذى لم تبد بعد لديه بوادر العقل ، فى الوقت الذى نجد فيه أن بعض الناس يحرمون نعمة العقل طيلة حياتهم ، وأن عدداً كبيراً منهم لن تسكتمل عقولهم إلا بعد وقت طويل .

وقد برّر هذا الفيلسوف تعدد النفوس فى الجسم الواحد على نحو يتفق مع

(1) Ibid. 440 a/b. (2) Ibid. 441'a/b.

نظريته القائلة بوجود عالمي المثل والحس ؛ فذكر أن النفس الإنسانية لما كانت من جنس العالم الأول فإنها تعجز عن تدبير البدن بطريقة مباشرة . وحينئذ لم يكن بد من وجود نفس تقوم مقام الوسيط بينها وبين النفس الشهوانية التي تعبر عن حاجات الجسم : من أكل وشرب ونمو وتوالد وهلم جرا وليس هذا الوسيط إلا النفس الغضبية . فإذا عدنا مرة ثانية إلى أسطورة العربة وجدنا أن أفلاطون يرمز بالسائق إلى النفس العاقلة ، وبالجنود العصي العنيد إلى النفس الشهوانية ، أما الجنود السمع المطواع فهو الإرادة التي تتميز بها النفس الغضبية . ولكل نفس من هذه النفوس صفاتها . فالشهوانية تتصف بالعنف والشره ، وبحب المال على وجه الخصوص ، لأن هذا الأخير هو السبيل إلى إرضاء جميع رغباتها . وأما النفس الغضبية فإنها لا تنفك تتوق وتتجه بكل قواها إلى الغلبة والنفوذ والشهرة ؛ بينما نجد أن النفس العاقلة لا ترضى عن المعرفة الحقبة بديلا .

ومما يدل دلالة قاطعة على أن أفلاطون يذهب حقيقة إلى القول بوجود أجزاء مستقلة في النفس أنه فرق بين هذه الأجزاء أيضا فيما يخص الخلود . ذلك أن النفس العاقلة لما كانت هي التي تنتمي ، دون غيرها ، إلى عالم المثل كانت هي التي تستطيع الرجوع إليه وحدها . أما النفسان الغضبية والشهوانية فإنهما من عالم الحس ، وقد وجدتا من أجله ربسبيه . ولذلك فن الطبيعي أنه متى فنى الجسم فنيت معه الانفعالات العنيفة التي تقهر المرء على أمره وتقوده إلى الشر . ومن ثم يتبين لنا أن ما يلحق النفس من تشويه أو مسخ بسبب اتصالها بالبدن ليس إلا أمرا عارضا . والفيلسوف هو الذي يهتدى إلى إدراك هذه الحقيقة ، فيعمل على تطهير نفسه في أثناء وجودها في هذه الحياة .

إذن نعود فنجد أن جوهر النفس عقل وتفكير ؛ لأن هذا الجوهر وحده هو الذي يتيح لها الاتصال والعودة إلى العالم الذي أكرهت على تركه . ويعيب

أفلاطون رأى هؤلاء الذين يظنون أنه لا بد من التضحية بالملذات ومن تحمل الآلام مقابل لذة أعظم وتجنبها للآلام في المستقبل . فلئن حق للمرء أن يضحي بشيء فليكن ذلك من أجل التفكير وحده ، لأنه هو الذي يحرّر النفس من سجنها ، ويصعد بها نحو العالم الأعلى . فإذا أردنا معرفة الجوهر الحقيقي للنفس فإنه ينبغي لنا — كما يقول أفلاطون^(١) — ألا نحكم عليها وهي في حالها الراهنة من التدهور ؛ بل يجب أن ننظر إليها ، وقد استطاعت التخلص بالفكر من جميع ما لحقها من شرور وأدران . وحينئذ سيري المرء جوهرها الحقيقي ، ويعلم أمى واحدة أم ذات أجزاء ؟

(1) Rép. 611, b/c.

(* في النفس والمقل)

الفصل الثالث

تعريف النفس

١ - تمهيد

قدر للدراسات النفسية أن تتخذ اتجاهها جديداً بعد سقراط وأفلاطون . فإن أرسطو لم يعتمد مثل أستاذه إلى الأساطير لبيان طبيعة النفس ونشأتها ومصيرها ، ولم يوجه عنايته إلى البرهنة على خلودها ؛ بل آثر أن يدرس وظائفها وخواصها ؛ ذلك لأنه كان يعتقد أن التعريف الذي لا ينطوي على جميع صفات الشيء الذي نعرفه تعريف أجوف لا طائل تحته . ويمكننا القول ، دون غلو ، إنه جدير بأن يعتبر الجد البعيد لعلم النفس بمعناه الحديث ، فقد كان أول من نادى بوجود الاعتماد على ملاحظة الأمور الحسية والواقعية في هذا النوع من البحوث .

وقد ظل الشراح من الإغريق وغيرهم يعنون أكبر عناية بتفسير آرائه في النفس ووظائفها المختلفة من نمو وإحساس وخيال وتفكير وحركة . ثم أتيح للمسلمين أن يطلعوا على الفلسفة اليونانية ، وعلى فلسفة أرسطو بصفة خاصة . فأعجبوا بهذا الفيلسوف أيما إعجاب ، ورفعوه إلى مقام التبجيل بل التقديس . لكنهم ما لبثوا أن أدركوا أن بعض آرائه في النفس لا تتفق مع عقائدهم ، فحاولوا أن يرضوا الدين والعقل معاً . وبما لا ريب فيه أنهم أخذوا عن أرسطو جل آرائه في وظائف النفس . ومع ذلك فقد أخذوا ، في الوقت نفسه ، طرفاً من آراء أفلاطون في طبيعتها والبرهنة على خلودها . وليس معنى هذا أنهم كانوا ، كما يزعم بعض مؤرخي الفلسفة ، مجردة نقلة أو مقلدين . وليس بصحيح أنهم شوهوا الفلاسفة الإغريقية ، كما يدعى ذلك بعض المعرضين والمرجفين ؛ فإن هؤلاء

الذين ينكرون الطابع الخاص للفلسفة الإسلامية ينكرون حقيقة لامراء فيها ،
وهى أن لاتفكير الإسلامى مشاكله الخاصة التى قد يشترك فيها مع غيره ، ولكنه
قد يحلها بطرق مختلفة . هذا ، وإن بعض من يحددون أثر المسلمين يعترفون فى الوقت
نفسه أن وجهات نظرهم قد انتقلت إلى أوروبا ، وأن تأثير بعض فلاسفتهم وأطبائهم
استمر هناك حتى القرن السادس عشر ، بل حتى الآن ، وبخاصة فى الناحية التى تمس
البرهنة على العقائد الدينية .

حقاً لم يكن الفارابى موفقاً فى محاولة الجمع بين آرائه الدينية وآراء الحكيمين
فى مسألة النفس . ولكن قدّر لابن سينا أن يأتى بمذهب جديد فى النفس لا يقل
انسجاماً وقوة عن كل من مذهبي أفلاطون وأرسطو . كذلك استطاع أبو الوليد
ابن رشد ، الفيلسوف القرطبي ، أن يفسر أرسطو تفسيراً لم يسبقه إليه أحد من
شراح الإغريق . ويمد أبو الوليد حجة فى هذا الموضوع . ولا عجب أن وصفه
مسيحيو الغرب فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وما تلاه من القرون ، بأنه الشارح
الأكبر . وسيتاح لنا أن نبين كيف أخذ الغربيون فى العصور الوسيطة أجل فائدة
من دراسة النفس لدى المسلمين . وكيف امتد التحريف إلى آراء ابن رشد ، حتى
عده بعض المفكرين إمام الزائغين والملحدن .

٢ — تعريف النفس لدى أرسطو

بنى أرسطو تعريفه للنفس على إحدى نظرياته المعروفة فى الطبيعة ، وبنى
بها نظريته الخاصة بالترقية بين المادة والصورة . وينبغى لنا أن نبين ماذا يريد
بكل من هذين الأمرين ؟ ليست المادة فى الحقيقة لدى هذا الفيلسوف إلا أمراً
نسبياً ؛ إذ هى الشيء الذى يمكن أن يتقلب فيصير شيئاً آخر . وقد ضرب لنا
أرسطو نفسه لذلك مثلاً فقال : إن الرخام يعد مادة للتمثال ، والخشب مادة

للمقعد . ومن الممكن أن يصبح الرخام تمثالاً ، كما يمكن أن يصير شيئاً آخر . كذلك الخشب ؛ فإنه قد ينقلب مقعداً أو مائدة . ولما كانت المادة أسراً نسبياً بالمعنى السابق كان من الضروري ، في هذه الحال ، أن يوجد عنصر آخر يحددها بعض الشيء ، فيجعلها كائناً له صفاته الخاصة . وهذا العنصر هو ما يطلق عليه أرسطو اسم الصورة .

فالصورة لديه إذن هي التي تخلع على المادة كيائناً خاصاً ، أى هي التي تجعلها ذاتاً محدودة الأوضاع متميزة عن غيرها . وهكذا إذا عدنا إلى مثال التمثال وجدنا أن هذا الأخير لم يصبح شيئاً محدداً ثابتاً قائماً بذاته إلا لهذا السبب ، وهو أنه يتألف من مادة وصورة . أما المادة فهي الحجر أو الرخام . وأما الصورة فهي الرسم أو الشكل الذي فكر فيه الصانع ثم خّله على قطعة الرخام أو الحجر حتى أضحت ذات وجود خاص بها . وحينئذ ليس هناك ريب في أن الصورة كمال للمادة هنا . ويتبين لنا ذلك من المثال السابق . فإن هناك فارقاً في الوجود بين قطعة الرخام قبل نحتها وبعده ؛ ذلك أنها كانت غفلاً فأصبحت معتبرة ، ومن البديهي أنها تعبر في هذه الحال الأخيرة عن وجود أسمي وأرق منه في الحال الأولى ، وهذا هو معنى الكمال

وقد رأى أرسطو أن التفرقة بين المادة والصورة تنطبق أتم انطباق على الجسم والنفس . فالإنسان لديه جوهر واحد كالتمثال تماماً . والجسد مادته والنفس صورته ، وفيه تتحد المادة والصورة اتحاداً جوهرياً . وكما أنه لا يمكن فصل صورة التمثال عن الحجر أو الرخام إلا بتعطيم التمثال نفسه ؛ كذلك لا يمكن فصل النفس عن البدن إلا بالقضاء على هذا الأخير . ومعنى ذلك أن هذا الفيلسوف ، يجزم على نحو لا يقبل الشك بأن المادة والصورة يكونان جوهراً واحداً فلا تنفك أحدهما عن الأخرى بحال ما . وذلك على عكس ما رأينا لدى كل من سقراط

وأفلاطون . ويترتب على هذا أنه ليس من الممكن القول باستقلال النفس عن الجسم ، أو بأن لهذا الأخير وجوداً مستقلاً دونها . ولذا فالبدن جزء من ماهية النفس . وكيف يجوز لنا أن نعدّها جوهرًا مستقلاً ، وهى لا تؤدى وظائفها المختلفة إلا إذا استعانت على ذلك بالجسم على نحو ما ؟ فهى تستخدم الحواس فى الإبصار والسمع واللمس والذوق والشم . وهل لها أن تتخيل أو تشهى أو تغضب دون أن تكون على صلة وثيقة بالبدن ؟ ^(١) وكذا الأمر فى كل من الخيال والتفكير ؛ لأن هذا الأخير إنما يتخذ الخيال والحس نقطة بدء له ، وإن كان لا يستخدم آلة جسمية ، كما هى الحال فى الوظائف النفسية الأخرى . وهذا هو السبب فى أنه لا يمكن إدراك شىء ما أو فهمه حالة غياب الإحساس . ومن جهة أخرى ، فلا بد من أن يكون الإدراك العقلى مصحوباً بإحدى الصور الخيالية ؛ وذلك لأن هذه الصور تشبه الإحساسات إلا فى إنها غير مادية . ^(٢)

فإذا أردنا أن نعرف النفس وجب القول إذن بأنها الكمال الأول لجسم طبيعى توجد فيه الحياة بالقوة . ولكن لماذا سمى أرسطو النفس كمالاً ، وقد كان من الممكن أن يقول إنها صورة فقط ؟ إن السبب فى هذه التسمية يرجع إلى أن وجود النفس شرف وكمال للبدن ، كما سبق أن رأينا أن الشكل أو الرسم الذى يخلفه الفنان على قطعة الحجر أو الرخام شرف وكمال فى الوجود بالنسبة إلى كل من كتلة الصخر أو الرخام . وهى الشرط الأول أو المباشر الذى لا بد منه لنشاط الجسم . وينطبق هذا التعريف على جميع أنواع النفوس . فإن النبات يتغذى وينمو ويتوالد ، وله نفس نباتية هى شرف وكمال له . كذلك الحيوان يتغذى وينمو ويتوالد ويحس ويتحرك بالإرادة ؛ فله نفس حسية هى شرف وكمال له . وكذلك الإنسان يتغذى وينمو ويتوالد ويحس ويتحرك بالإرادة ويتخيل ويفكر ؛

(1) De Anima 403

(2) De Anima 432.

فله نفس أسمى من نفسى الحيوان والنبات . وحينئذ نرى أن المادة تقبل تعاقب الصور فترتفع فى مرتبة الوجود . ولذلك يمكن القول بأن النفس العاقلة التى يتميز بها الإنسان هى أسمى وأكمل الصور التى يمكن نسبتها إلى الجسم الطبيعى الذى توجد فيه الحياة بالقوة .

لكن ما الذى يريد أرسطو بقوله إن الحياة توجد فى الجسم بالقوة ؟ لقد أراد أن ينص بذلك صراحة على أنه يختلف فى هذه المسألة عما ذهب إليه أفلاطون الذى كان يرى أن النفس هى الجوهر الحقيقى فى الإنسان ؛ وأنها ذات مستقلة تهبط من عالم الخير والجمال ، فتحل فى أحد الأجسام ، وتملح عليه الحياة والحركة وتدبره وتعى بأمره . ويترتب على هذا الخلاف أن أرسطو لا يريد بحال ما أن يسير على هدى أستاذه ، فيقول بأن الحياة صفة خارجة عن الجسم ؛ وإنما يقرر دون لبس أو غموض ، أنها صفة ذاتية فى البدن توجد فيه بالقوة ، أى أنها توجد فيه على هيئة استعداد كامن . فلبست النفس إذن هى التى تملح الحياة على الجسد ، ولسكنها لا تفعل سوى أن تخرج هذه الحياة من القوة إلى الفعل ، أى أنها هى التى تجمعها ظاهرة بعد أن كانت خفية كامنة .

وقد يعجب المرء ويتساءل : كيف سلك أرسطو هذه السبيل التى لا تتفق — فيما يبدو لنا — مع آراء أستاذه الأكبر سقراط الذى كان يرى أن النفس هى العنصر الجوهرى فى الإنسان ، وأن البدن ليس فى حقيقة الأمر إلا آلة لا يعتد بها ؟ وقد يظن بعض الناس أن أرسطو كان مادياً وأنه كان مفرطاً فى فلسفته المادية . ومع هذا كله يجب ألا تتسرع فى الحكم عليه فنصفه بالتطرف والغلو أكثر مما ينبغى . ذلك لأنه لم يذهب إلى هذا رأى ، ولم ينكر استقلال النفس عن البدن إلا لأنه أب أن يتبع آثار أفلاطون . فهو لا يستقد مثل هذا الأخير أن النفس كانت توجد قبل اتصالها بالبدن فى عالم يوجد فيها وراء السماء ، وهو عالم

المثل أو الحقائق الخالدة الثابتة ، وأنها هبطت منه ، فأصبحت ترى أشباح هذه الحقائق وظلالها منعكسة في عالم الحس . وكيف له أن يسلم بوجود عالم من هذا القبيل ، إذا كان يرى أن العالم الحسى الذى نعيش فيه عالم حقيقى قائم بذاته ، وليس بظل لعالم آخر ، وأن الأشياء المتحولة المتغيرة فيه أشياء حقيقية تدركها النفس ، لا عن طريق التذكر ، كما كان يقول أفلاطون ؛ بل عن طريق الحواس والعقل ؟ فنظرية المعرفة عند أرسطو تلتخص في أن المرء يبدأ بإدراك الأمور الجزئية عن طريق حواسه ، ثم ينتهى به التفكير إلى معرفة العناصر الثابتة الدائمة في الأشياء ، وهى صفاتها وخواصها النوعية ، فيجردها من المادة المتقلبة المتحولة ومن كل آثارها كالوضع والأين وهلم جرا . وليست هذه العناصر الدائمة شيئاً آخر سوى المعانى السككية المجردة .

ومن هنا نرى أن اختلاف وجهة نظر هذين الفيلسوفين في تفسير المعرفة كان السبب فى غلو أرسطو وإنكاره لاستقلال النفس ، حتى لا يقع فيما وقع فيه أفلاطون من قبل من التمييز بين عالم المثل وعالم الحس . على أننا سنرى فيما بعد عندما نتكلم عن العقل أن أرسطو يعود فيقول إن العقل يشبه أن يكون شيئاً خالداً مستقلاً من البدن . ومعنى ذلك أنه لا يجد مفراً من القول بوجود عالم عقلى مخالف لعالم الحس والمادة ^(١)

٣ — تعريف النفس لدى المسلمين

أخذ فلاسفة الإسلام تعريف النفس عن أرسطو دون تحوير أو تبديل فى صيغته . أى أن تعريفهم لم يكن حينئذ سوى الترجمة الحرفية للنص الإغريقى الموجود فى كتاب النفس لأرسطو . ثم جاء « المدرسيون » فى الغرب فنقلوا هذا

(١) انظر الفصل السابع ، الفقرة الثانية من ١٨٧

التعريف من العربية إلى اللاتينية دون تصرف أيضاً ، فبدأ لبعض الناس أنهم أخذوه عن النص الإغريقي مباشرة . والحق أن العرب كانوا نقطة الاتصال بين الأوربيين وبين آراء أرسطو في النفس . والدليل على ذلك أن علماء المسيحية في القرون الوسطى ظلوا يهجون نهجاً أفلاطونياً خلال عصور طويلة ، حتى نقلت أمهات كتب الفلسفة الإسلامية إلى اللغة اللاتينية في القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين ، فبدأ تأثير التفكير الأرسطوطاليسى يظهر لديهم ماونا بلون عرب إسلامى . وليس من الغلو فى شىء أن نقول إن هؤلاء المدرسين « لم يعرفوا آراء أرسطو فى النفس إلا عن طريق أبى نصر الفارابى والرئيس ابن سينا ، والإمام الغزالى ، وأبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، وموسى بن ميمون » (١) بيب الفلسفة الإسلامية .

وهكذا عرّف فلاسفة الإسلام النفس بأنها السكّال الأول لجسم آلى ذى حياة بالقوة . لكن هل ينبغى لنا أن نستنبط من هذا الاتفاق بينهم وبين أرسطو فى تعريف النفس أنهم أخذوا عنه جميع آرائه فيها ؛ فقالوا مثله بأنها صورة منطبعة فى الجسم لا تنفك عنه ، أى أنها توجد بوجوده وتنفى بفنائه ؟ الحقيقة هى أنهم لم يأخذوا عنه سوى تعريف النفس والعناية ببيان وظائفها ، بينما يكادون يجمعون ، من جانب آخر ، على أنها جوهر روحى قائم بذاته . وسوف تتبين لنا حقيقة الأمر فى هذه المسألة ، وغيرها من المسائل التى تتصل بطبيعة النفس ومصيرها . عندما نعرض بالتفصيل لوجهة نظر هؤلاء الفلاسفة

(١) يجب التنويه هنا بمجهود اليهود فى نقل الفلسفة الإسلامية إلى مسيحى الغرب فى العصور الوسطى . فقد كان اليهود تجار علم ومال وكانوا نقطة اتصال ثقافى وتجارى بين مسلمى الأندلس وأهل أوروبا . فى ويرجع إليهم الفضل حفظ كثير من الأصول العربية ؛ إذ نقلوها إلى لغتهم أو احتفظوا بها على حالها مدونة بحروفهم العبرية .

في كثير من المشاكل الميتافيزيقية الخاصة بالنفس الإنسانية .

وسنعالج الآن تعريف النفس لدى الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ثم نبين إلى أي مدى أثر هؤلاء في الفلسفة المسيحية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين .

٤ — تعريف النفس لدى الفارابي^(١)

عرف أبو نصر النفس بأنها كمال أول لجسم آلى ذى حياة بالقوة .

(١) هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي نسبة إلى فاراب إحدى ولايات ما وراء النهر ، وهي في بلاد التركستان . وقد ذاع صيته بسبب دراسته للطب والرياضة ، لكنه كان أكثر شهرة بدراسة الفلسفة الأرسطوطاليسية . ويعد من خيرة شراح العرب لمنطق أرسطو : ويصفه بعض القى ترجوا له أنه فليسوف العرب غير مدافع ، ويقول عنه ابن خلكان إنه أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن منهم من بلغ رتبة في فنونه ، والرئيس أبو علي ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه . ولا ينكر ابن سينا من جانيه أنه تعلم على كتب الفارابي ... ومن اليسير علينا ، إذا تقبنا آراء الفارابي في النفس والعقل والاتصال بالصوف ومقالة الفيض والعقول المفارقة والعلم الإلهي وغيرها من المسائل ، أن نرى كيف أخذ ابن سينا حل هذه الآراء حلة ونصيلا . ومع ذلك فلم يكتب للفارابي ما يستحق من الشهرة ، ولم يتجه الناس إلى دراسة فلسفته إلا في عصور متأخرة نسبيا . وقد خصص له الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور كتاباً ممتازاً باللغة الفرنسية .

أما حياته فلا نعرف عنها إلا شيئا قليلا كتبه بعض المترجمين من العرب من أمثال ابن أبي أصيبعة ، وابن النديم ، وصاعد بن أحمد الأندلسي ، وابن خلكان والقفطي . ومن هذه التراجم نعلم أن الفارابي ولد في فاراب أو على مقربة منها . هذا ولا يعرف تاريخ ميلاده بالضبط وإن كان يمكن تحديده على وجه التقريب بسنة ٢٥٩ هـ ، كما يقول المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق . ويقول ابن خلكان إنه مات في الثمانين من عمره سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠) . وقد دخل العراق واستوطنها ، ودرس الحكمة على يوحنا بن حبلان . وشرح الكتب المنطقية ، ونبه على ما أغفله السكندري . وقد ترك كتباً ورسائل عديدة نذكر منها التعليقات ، والدعوى العقلية - وفصوص الحكم ، وتحصيل السعادة ، وشرح رسالة زينون ، وإحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، والجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس ، والسياسة المدنية والتمرة الرضية . الخ وقد نزل عند سيف الدولة بحلب وأقام في كنفه مدة بزی أهل التصوف ،

وهي عنده صورة للبدن . فهي معنى ذلك أنه كان يرى كأرسطو أنها منطبعة في البدن ، وأن هذا الأخير جزء حقيقي من تعريفها ؟ ليس الأمر كذلك تماماً ، فإننا نجده يصرح من جانب آخر بأن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان عند التحقيق ؛ لأنه يتكون من عنصرين أحدهما من عالم الأمر ، أى العالم الإلهي ، والآخر من العالم الحسي فهو يقول في كتابه المسمى بالثمرة المرضية : « أنت مركب من جوهرين : أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم ، والثاني مبين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات . يناله العقل ، ويعرض عنه الهم . فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خالق ربك . » كذلك نجده يقول في نص آخر : « إن الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر ، ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة . فلذلك تدرك المعلوم الذي فات ، والمنتظر الذي هو آت ، وتسبح في عالم الملكوت ، وتنتقمش من خاتم الجبروت . » فهذان نصان صريحان على أنه كان يفرق بين عالمين ، هما عالم الحس وعالم العقل . وأكثر من ذلك فإنه يميل إلى الأخذ بنظرية المعرفة الأفلاطونية . ولكن ليس لنا أن نستنبط من ذلك أنه يأخذ عن أفلاطون كل شيء . فإنه ينكر التناسخ فقد قال : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن ، كما يقول أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد ، كما يقول التناسخيون . »^(١) كذلك نجده ينفى وجود النفس في عالم الأمر قبل وجود البدن ؛ بل يرى أنها تحدث وقت حدوثه واستعدادها لقبولها .

وقد ذهب أبو نصر الفارابي مذهباً غريباً في تفسير حدوث النفس فقال :

(١) الثمرة المرضية ص ٦٣ ، ٦٤ .

إنها تفيض من العقل الفعال ، وهو الملك الذى يشرف على حركة فلك القمر^(١) ، وهو الذى يطلق عليه اسم واهب الصور ، وقد أكد أنه المصدر الذى تفيض منه صور الجماد والنبات والحيوان والنفوس الإنسانية ، كذلك رغب أبو نصر عن القول بتعدد النفوس فى البدن الواحد ، وذكر أن كل نفس تختص ببدن معين . فإذا نفى هذا الجسم فربما استطاعت الرجوع إلى المصدر الذى فاضت منه . وسوف نعرض لهذه المسألة بالتفصيل عند كلامنا عن خلود النفس^(٢) . ويكفى أن نشير هنا سلفاً إلى اضطراب الفيلسوف فى هذه المسألة وتأرجحه بين رأى كل من أفلاطون وأرسطو . وبيان ذلك دون إطناب إنه تأثر بإحدى نظريات هذا الأخير ، وعى القائلة بأن المادة هى سبب الاختلاف بين الأشخاص أو الأفراد . وهذا هو السبب فى أنه ذهب إلى رأى غريب آخر يتلخص فى أن النفوس لما كانت صوراً للأجسام فإنها تتحد بعد خروجها منها بسبب زوال العلة فى اختلافها فتصبح نفساً كلية . ومع ذلك فإنه كان يعتقد أن هذا الخلود الجمعى لا يحتاج لكل النفوس على حد سواء .

ومما سبق يتبين لنا أن الفارابى حاول التوفيق بين كل من تعريف أفلاطون وأرسطو للنفس . فمن جهة يقول كأفلاطون إن النفس العاقلة هى جوهر الإنسان عند التحقيق ، وإنها لا تنفى بفناء البدن ، وإن المعرفة الحقة هى سبيل الصعود إلى العالم العلوى . لكنه يقول من جهة أخرى ، تبعاً لأرسطو ، بأن النفس صورة

(١) ذهب الفارابى ، ومن بعده ابن سينا ، إلى القول بنظرية الفيض . وتتلخص فى أن الخلق لا يتم دفعة واحدة ، وإنما يفيض عن الإله سبحانه عقل أول ، ثم يفيض عن هذا العقل عقل ثان وهكذا حتى ينتهي الفيض إلى تسعة أو عشرة عقول آخرها العقل الفعال . وقد ذكر ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت أن هذه النظرية من صنع الفارابى وابن سينا ، وأنه لم يرها لدى أرسطو .

(٢) انظر الفصل السادس .

وكال للبدن ، وأنها لا توجد قبله ، وأن المادة هي سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد . غير أن هذا التوفيق مضطرب قلق ، كما يتبين ذلك من النص الآتي الذي أخذناه عن كتاب : « الدعاوى القلبية » للغاربي ، والذي نستطيع درن مشقة أن نتبين فيه الآراء التي ترجع إلى كل من أفلاطون وأرسطو ، وتلك التي زادها من عنده كفكرة واهب الصور . وهذا النص هو : « . . . إن النفس الناطقة التي لها هذه القوة (الإدراك) جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق ، وله فروع وقوى منبثة منها في الأعضاء . وإنها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشيء المستعد لقبوله فيه ، وهو البدن أو ما في قوته أن يكون بدنًا . . وإن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن ، وإنها لا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة ، وإنه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان . . وإنها مفارقة باقية بعد الموت . فليس فيها قوة قبول الفساد . » وهذا كما نعلم جيداً مزيج مضطرب من آراء أرسطو وأفلاطون . ويدل على ذلك أيضاً أنه سوف ينفي خلود بعض النفوس الإنسانية ، كما سنرى ذلك فيما بعد

٥ - تعريف النفس لدى ابن سينا

كان ابن سينا^(١) إمام فلاسفة الإسلام في دراسة النفس . حقاً أخذ هذا

(١) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا أوسع أطباء المسلمين شهرة وأبمد فلاسفتهم ذكرا . وهو فارسي الأصل . وله أبوه في بلخ ثم أقام في بخارى في أيام نوح بن منصور . وقد ولد الرئيس ابن سينا في سنة ٣٧٠ هـ [٩٨٠ م] . وقد ذكر ابن سينا عن نفسه أنه حفظ القرآن في سن مبكرة ، أي في العاشرة من عمره ، وأنه أحاط علماً بالفقه والنحو . ويقال إن أباه اختار له فلاسفاً ليقوم بتثقيف عقله ، فإبى أن فاق أستاذه ، وأخذ ينهل من موارد العلم وحده ، فدرس الرياضيات والطبفة والمنطق وعلم ما رواء الطبيعة ، ثم وجه عنايته كلها لدراسة الطب تحت إشراف طبيب مسيحي هو عيسى بن يحيى . وذاعت شهرته كطبيب ، ولم يتجاوز السابعة عشرة من عمره . فقد عالج الأمير منصور ونجح في شفاائه . وفتحت أمامه ننت

الفيلسوف كثيراً من آرائه عن أبي نصر الفارابي . ولكن ليست ثمة ريب في أنه فاق هذا الأخير في عنايته بأمر النفس من الناحيتين الفلسفية والعلمية ، كما فاق جميع من عرض قبله من علماء المسلمين لهذا النوع من البحوث .

ولا نغلو في شيء إذا قلنا إنه يحتل مرتبة شبيهة بمنزلة كبار الفلاسفة الذين درسوا النفس الإنسانية كسقراط وأفلاطون وأرسطو . ومهما يكن من شيء فنن الاعتراف به لدى مؤرخي الفلسفة في العصور الوسيطة أن الرئيس ابن سينا كان عمدة في هذا النوع من الدراسات . وما يدل على صدق هذه الدعوى أنه غير اتجاه التفكير والبحث لدى علماء المسيحية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين . فقد كانوا أفلاطوني^١ الزعة والفكرة . فلما نقلت إليهم فلسفة المسلمين — وبخاصة فلسفة ابن سينا — بدأوا يعنون بدراسة أرسطو وبما كتبه عنه شراحه من العرب .

وقد غنى الرئيس بمسألة النفس عناية بالغة ، وعرض لها من ناحيتين مختلفتين . ونريد بذلك أنه عالج هذه المسألة كطبيب وفيلسوف . غير أننا نرى أن طابع الفيلسوف لديه أغلب . ولا نكاد نجد كتاباً من كتبه يتخلو من ذكر النفس والبرهنة على وجودها وخلودها وبيان طبيعتها ووظائفها أو قواها .^(١)

== مكتبة القصر . ومن كتبه القانون في الطب الذي خلد ذكره في أوروبا ، والشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات . وتوفي سنة ٤٣٨ هـ [يولي ١٠٣٧ م] .

(١) لذكر من هذه الكتب : الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات : وله رسائل أخرى في هذا الموضوع منها « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ورسالة سماها « مبحث عن القوى النفسانية » ، كما مرّس لذلك في « الرسالة العرشية » . وله فيما عدا ذلك كتاب قصيدة مشهورة في النفس نذكرنا بأساطير أفلاطون . وسنشير إليها حين نعرج لذكر بعض آرائه في طبيعة النفس .

ويفرق الرئيس ابن سينا بين ثلاثة أنواع من النفوس ، وهى النفس نباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية . أما أن للنبات نفساً فذلك لأنه يفتدى وينمو ويولد المثل ، وهذه الأفعال لا تأتيه من شيء خارجي عنه ؛ بل عن قوى في ذاته ، وهى القوى المنمية والغاذية والمولدة . وهذه القوى يختلف بعضها عن بعض . فإننا نرى أن الحيوان إذا أدرك سناً معينة فإنه يتغذى لكنه لا ينمو ؛ بل يضمحل ويتدهور . ووظيفة القوة الغاذية هى أن تعمل على تحويل جسم خارجي حتى ينقلب إلى لاجسم النبات ؛ وهكذا تعوضه ما تحال منه . أما المنمية فتزيد في جوهر الأعضاء الأصاية طولاً وعرضاً وعمقاً لا كيفاً انفق ؛ بل على جهة تبلغ به إلى غاية النشوء ^(١) . ووظيفة القوة المولدة هى أن تنتج نموذجاً من النبات نفسه . وهذه القوى كلها ليست قوى مادية في نظر الرئيس ؛ بل هى زائدة عن معنى الجسمية . وهى توجد أيضاً لدى الحيوان ، ويضاف إليها قوى أخرى كالإحساس والحركة الإرادية . كذلك توجد لدى الإنسان نفس من مرتبة أعلى ، وهى النفس العاقلة . ويمكن تعريف كل نفس من هذه النفوس بوظائفها ، فيقال في تعريف الأولى إنها : « كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتولد وبربو ويفتدى » ، وفي تعريف الثانية إنها « كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . » وأخيراً تعرف النفس الإنسانية بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور السكينة . »

١ — البرهنة على وجود النفس :

١ — شغلت النفس الإنسانية تفكير أبي علي الحسين إلى أكبر حد ،

(١) النجاة - القسم الثاني ، المقالة السادسة ص ١٥٨ .

مخاول البرهنة على وجودها قبل أن يتحدث عن صفاتها ، أى أن هذا الفيلسوف رأى أنه من الضروري للباحث في النفس أن يبدأ بإثبات وجودها قبل أن يعرض لتعريفها و بيان وظائفها والحديث عن مصيرها ؛ لأن المنهج السليم يوجب على المرء أن يشرع ، قبل كل شيء ، في إثبات ما يريد الحديث عنه . ولذا نراه يقول في كتاب الشفاء : « إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذى يسمى نفساً ثم نتكلم فيما يتبع ذلك . » ^(١) ويذكرنا هذا البدء لديه بما سبق أن رأيناه في حوار سقراط مع السيمياد . ^(٢) فقد رأينا أن سقراط يقول إنه من الواجب أن يبرهن لصاحبه أولاً على وجود النفس ومخالفاتها للبدن في جوهرها ، قبل أن يشرع في دراسة ما يترتب على ذلك من البحوث الأخرى التى تتصل بالمعرفة والفضيلة والسعادة .

ونستطيع القول بأن هناك سببين حفزا الرئيس أبا على الحسين إلى اتخاذ هذه البرهنة نقطة بدء لدراسته ^(٣) ؛ لأنه رأى من جانب أن يتصدى بالرد على من ذهب من علماء المسلمين إلى إنكار استقلال النفس ، أى إلى القول بأنها عرض يتجدد كما تتجدد بقية أعراض الجسم وأجزائه . وأما السبب الآخر فسبب منهجى ؛ إذ المنهج السليم يوجب على الباحث أن يبدأ بإثبات الشيء الذى يريد دراسته . وقد رأينا منذ قليل أن ابن سينا نفسه قد ذكر لنا هذا السبب ذكراً صريحاً . ونعتقد من جانبنا أن هذا السبب الأخير هو السبب الجوهري حقيقة ؛ بل نستطيع أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، فنقول : إنه

(١) كتاب الشفاء — طبعة طهران الجزء الأول من ٢٧٨ .

(٢) أنظر الفصل الأول .

(٣) أرجع في هذه المسألة أيضاً إلى الكتاب القيم الذى ألفه الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور : « فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » وبخاصة من صفحة ١٨٠ إلى ١٩٤ طبعة دار إحياء الكتب العربية — عيسى البابى الحلبي .

أراد أن يعرض آراءه في طبيعة النفس على طريقة البرهان ومن ثم يحق لنا القول أيضاً بأن السبب المنهجي يتضمن السبب الأول . ونريد بذلك أنه اتخذ البرهنة على وجود النفس سبيلاً إلى بيان طبيعتها ومخالفتها للبدن ، كما سنرى ذلك في ختام كل دليل من أدلته على وجودها . فإذا تقرر ذلك ثبت في الوقت نفسه أنها ليست بعرض للجسم توجد بوجوده وتنفي بغناؤه . وليس مسلك الرئيس في هذا الصدد بغريب . فقد سبقه إليه سقراط في حوار ، كما سبقه إليه أفلاطون في أساطيره .

وحقيقة لا نميل كل الميل إلى القول بأن الفيلسوف المسلم كان يريد دحض مذهب الماديين الذين ينكرون استقلال النفس ؛ فإن هذا المذهب لم يباغ قط ، في أى عصر من العصور ، مبلتاً من القوة بحيث يدعو إلى فزع أنصار المذهب الروحي ، أو إلى بذل كثير من الجهد في بيان فساد . وما يدل أيضاً على أن ابن سينا لم يكن بدعاً من الفلاسفة أن ديكارت نهج هذا السبيل حينما شك في وجود كل شيء : في جميع الآراء التي تلقاها عن غيره ، وفي وجود العالم الحسى ، وفي وجود جسمه ؛ لكي يبرهن على أنه لا يستطيع الشك أبداً في أنه ذات مفكرة . ومن ثم استخدم هذا البرهان ، أو هذا الشك المنهجي ، في التدليل على وجود النفس وفي بيان طبيعتها ومخالفتها للبدن . وقد عبر عن نتيجة شكه بعبارة المشهورة : « إني أفكر : إذن أنا موجود » ^(١) ، وهى العبارة التي تريد القول بأن جوهر النفس عقل وتفكير . فن هذا نرى أن « ديكارت » استخدم الشك حتى يبين طبيعة النفس وينص على أنها العنصر الجوهرى في الإنسان . فهو لم يفعل إذن سوى ما سبقه إليه كل من سقراط وابن سينا . وسيتاح

(١) استخدم ديكارت العبارة اللاتينية الآتية : Cogito ergo sum . ولذا يطلق على برهانه اسم السكوجيتو :

لنا أن نذكر فيما بعد كيف تقوم جميع البراهين الرئيس على فكرة سابقة لديه عن طبيعة هذا الجوهر الذى يسمى نفسا . وسوف نبين كيف أخذ عن أرسطو تعريفه للنفس ، وعن أفلاطون كثيراً من آرائه فى طبيعتها . وسنرى إلى أى مدى نجح فى التوفيق بين هذين الفيلسوفين ، ولأيهما يدين بالكثير من آرائه ، كذلك سنبين كيف استطاع أن ينشئ مذهباً ثالثاً فى تفسير ماهية النفس تبعه فيه إلى حد كبير أبو الوليد بن رشد وبعض الفلاسفة من المدرسين الأروبيين . ويحذر بنا أن نشير هنا إلى أن الفكرة التى بنيت عليها تلك البراهين الخاصة بوجود النفس تقوم فى الواقع على الاعتراف بأنها جوهر ربحى بسيط يحل فى البدن ليعنى بأمره وليدبره ، كما يحل الربان فى السفينة ليدبر أمرها ويعنى بها .^(١)

والرئيس براهين عدة على وجود النفس : وسوف نسكتفى هنا بالإشارة إلى أهمها وأكثرها شهرة .

١ - البرهان الطبيعى :

ليس هذا البرهان جديداً فى الواقع . فهو نفس الدليل الذى استخدمه سقراط من قبل . وهو يقوم - كما نعلم - على التفرقة بين النفس والبدن على أساس نسبة الحركة إلى كل منهما . وذلك لأن الجسم ليس مصدراً للحركات التى يقوم بها ، بل يتقبلها عن مصدر آخر ، وهو النفس . كذلك فعل ابن سينا حين فرق بدوره بين نوعين من الحركة ، وهما الحركة الإرادية والحركة القسرية . فقال إن ناك أشياء تتحرك بذاتها وأخرى تتحرك بغيرها . فإذا كانت النفس هى التى تتحرك البدن وجب أن تكون مختلفة عنه فى طبيعتها ، لأن الحركة صفة ذاتية فيها ، فى حين أنها ليست كذلك فيما يتعلق بالجسم . وهكذا نرى أنه لم يتخذ هذا

(١) الشفاء : الجزء الأول صفحة ٢٧٨

البرهان وسيلة إلى تقرير وجود النفس بحسب ؛ بل استخدمه ، قبل كل شيء ،
لإثبات أنها من جنس مخالف للبدن . وقد ذكر الرئيس هذا البرهان في كتاب
الشفاء فقال : « إنا نشاهد أجساماً تحس وتنحرك بالإرادة ؛ بل نشاهد أجساماً
تفتدى وتعمو وتولد المثل . وليس ذلك بجسميتها . فبقى أن يسكون في ذواتها
مبادئ لذلك غير جسميتها . والشئ الذى يصدر عنه هذه الأفعال فإننا نسميه
نفساً . »^(١)

ب - برهان الإدراك والأفعال الوجدانية :

يعتمد هذا البرهان على التفرقة بين أفعال الإنسان وغيره من أنواع الحيوان .
فإن الإنسان يمتاز عن غيره من الحيوان ببعض الخواص كالسكلام واستخدام
الإشارة . ومن خواصه أيضاً أنه يحس ألواناً من الانفعالات كالتعجب والضحك .
وقد قال ابن سينا : « ومن خواص الإنسان أن يتبع إدراكاته للأشياء النادرة
انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك . ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال
يسمى الضجر ، ويتبعه الهكاه . »^(٢)

لكن هناك ما يفوق هذه الأفعال الوجدانية أهمية وشرفاً ، ونعني بذلك
العمليات العقلية السامية التى تنتهى لدى الإنسان وحده بإدراك المعانى المجردة
من الأمثلة الحسية : « وأخص الخواص بالإنسان تصور المعانى العامة المجردة عن
المادة كل التجريد . . . والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من
المعلومات العقلية . فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هى مما يوجد للإنسان ،
وچلها يختص به الإنسان ، وإن كان بعضها بدنياً ، لكنه موجود لبدن الإنسان
بسبب النفس التى للإنسان . »^(٣)

(١) نفس المصدر ص ٢٧٩ (٢) نفس المصدر ص ٣٤٦ (٣) نفس المصدر ص ٣٤٧

كذلك يمتاز الإنسان من جهة أخرى بالقدره على التفرقة بين الخير والشر ،
جوبين الحسن والقبيح . ويقول ابن سينا : إن النفس ليست إحدى هذه القوى سالفة
الذكر ، ولسكنها الشيء الذى له هذه القوى .

ومما يدل على صدق دعوانا القائلة بأنه يتخذ البرهنة على وجود النفس
سبيلا إلى بيان طبيعتها ، وأنها هي الجوهر الذى تنسب إليه هذه الأفعال دون
البدن ، أنه يقول فى نهاية هذا البرهان : « النفس هي الشيء الذى له هذه القوى .
وهو ، كما تبين ، جوهر منفرد ، وله استعداد نحو أفعال لا يتم بعضها إلا بالآلات
وبالإقبال عليها بالكلية ، وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما ، وبعضها
لا يحتاج إليه أبته . » (١)

م — وهرة النفس :

بنى ابن سينا هذا البرهان على ما رآه من وجود علاقات وثيقة بين مختلف
وظائف النفس . فهو لا يرى رأى أفلاطون القائل بوجود ثلاث نفوس أو ثلاثة
أجزاء للنفس فى البدن الواحد ، كل منها مستقل عن الآخرين . وقد رأينا كيف
ذهب أفلاطون إلى أن اتصال النفس بالجسم كان سببا فى مسخها وتشويهها ، وداعيا
إلى تطرق الكثرة إليها ، أى إلى انقسامها إلى ثلاث نفوس : هي النفس
الشهوانية ، والنفس الغضبية ، والنفس العاقلة . ورأينا كذلك أن هذا الانقسام
ليس لديه أسرا مجازيا ، فإنه كان يعتقد أن كل نفس من هذه تحل فى جزء خاص
بها من الجسم . فهي مستقلة حقيقة وقائمة بذاتها ، على الرغم مما عسى أن يكون
بينها من صلات . وعلى خلاف ذلك يرى الفيلسوف المسلم ، أن النفس جوهر
بسيط ، وأن وجوده فى البدن لا يشوه طبيعته ، فيظل واحداً على الرغم من تعدد

وظائفه ، فالنفس لديه إذن هي ذلك الرباط الذى يجمع هذه الوظائف المختلفة ، ويلم شعها ، حتى لا تتعارض وتتناقى ؛ فيؤدى تعارضها إلى فسادها جميعا . وقد بين الرئيس معنى وحدة النفس بقوله : « إنه يجب لهذه القوى [الشهوانية والغضبية والمدركة] رباط يجمع بينها كلها ، وتسكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحسن المشترك إلى الحواس . . . فإننا نعلم أن هذه القوى يشغل بعضها بعضا ، ويستعمل بعضها بعضا . . . وهذا الشيء لا يجوز أن يكون جسما . . . ، ولا اعتراض على أن النفس غير جسم ؛ لأن هذا الذى ليس بجسم يجوز أن يسكون منبع القوى ، فيفيض عنها بعضها فى الآلة ، وبعضها يختص بذاتها . . . وأما الجسم فلا يمكن أن تسكون هذه القوى كلها فائضة عنه . فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان ؛ بل على سبيل القبول . » (١)

ومن البديهي أن هذا النص ليس برهانا على وجود النفس فحسب ؛ بل هو بالأحرى تفسير لما هيته وبيان لمخافتها للبدن .

وقد استعان ابن سينا ببعض الأمثلة على تأكيد هذا المعنى الأخير ، فنجأ إلى بعض الفروض أو الصور الخيالية التى تقوم على أساس من تخيل عدم وجود البدن ؛ إذ لا يستطيع المرء ، فى هذه الحال ، إلا الاعتراف بوجود جوهر آخر هو نفسه ، ونجد لديه صورتين أخادتين فى كتاب الشفاء :

أولا : صورة الثياب :

أما الصورة الأولى فتتأخص فى هذا الأمر ، وهو أنه يمكن تشبيه الجسد وأعضائه بالثياب التى ألقاها واشتد إلغنا إياها إلى حد أننا أصبحنا نعتقد أنها جزء من ماهيتنا وحقيقتنا ، مع أنها ليست كذلك . وقد عبر الفيلسوف عن هذه

الصورة بقوله : « لو خلق إنسان دفعة واحدة ، وخلق متباين الأطراف ، ولم يبصر أطرافه ، واتفق أن لم يمسه ولا تماسه ، ولم يسمع صوتا جهل وجود جميع أعضائه وعلم بوجود إنثيته شيئا ، مع جهل جميع ذلك . وليس المجهول بعينه هو المعلوم . وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب التي صارت لدوام لزوما إيانا كأجزاء منا عندنا . وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عراة ؛ بل نتخيلها ذوات أجسام . . . والسبب فيه دوام الملازمة ؛ إلا أنا قد اعتدنا في الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتد في الأعضاء . وكان ظننا الأعضاء جزءا منا أكد من ظننا الثياب أجزاء منا . . . فبين من هذا أن لهذه القوى مجعما هو الذى يؤدى كلها إليه ، وأنه غير جسم ؛ وإن كان مشاركا للجسم ، أو غير مشارك . » (١)

والحق أن ابن سينا أخذ هذه الصورة عن أبي نصر الفارابى ، فإن هذا الأخير يقول : « إن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن . فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد . وحينئذ تلحق ، فلا نسأل عما تباهره ، فإن ألمت فويل لك ، وإن سلمت فطوى لك . وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك . » (٢)

ثانيا : صورة الرجل الطائر :

أما الصورة الثانية فهي صورة رجل يهوى في الفضاء بحيث يوجد في وضع لا يحس فيه أى عضو من أعضائه ، لا باطنا ولا خارجا ، ولكنه يشعر بوجود نفسه ، أى بوجود ذلك الجوهر البسيط الخالف البدن . وتعرف هذه الصورة ببرهان الرجل الطائر . وهو الذى يعبر عنه ابن سينا بقوله : « ويجب أن نشير في هذا الموضع إلى إثبات وجود النفس التى لنا إثباتا على سبيل التنبيه والتذكير إشارة شديدة الوقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج إلى تثقيب

وقرع عصا فنقول : يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملاً .
 لكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء أو خلاء .
 هو بالاصطدام فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس ، وفُرق بين أعضائه
 فلم تلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، ولا يشك في إثباته
 لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ، ولا باطناً من أحشائه ، ولا قلباً
 ولا دماغاً ، ولا شيئاً من الأشياء من خارج ؛ بل كان يثبت ذاته ، ولا يثبت لها
 طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو أنه أمكنه ، في تلك الحال ، أن يتخيل يداً أو عضواً
 آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي
 لم يثبت . والمقرر به غير الذي لم يقر به . فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية
 لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت . ^(١)

ويتبين لنا من هذا البرهان ومن سابقه أن ابن سينا كان يعنى قبل كل شيء
 ببيان طبيعة النفس والتفرقة بينها وبين الجسم ، وأنه لم يسلك طريق البرهان
 إلا لأنه كان يرى أنه أهدى وقماً في النفس . وقد ذكر ابن سينا برهان الوحدة
 على نحو آخر في رسالته المسماة : « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ،
 فقال : « إن الإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصري واشتهيته أو غضبت منه ،
 وكذا يقول أخذت بيدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وسمعت بأذني ،
 وتفكرت في كذا ، وتوهمته وتخيلته ، فنحن نعلم بالضرورة أن في الإنسان شيئاً
 جامعاً يجمع هذه الإدراكات ، ويجمع هذه الأفعال ، ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس
 شيء من أجزاء هذا البدن مجعلاً لهذه الإدراكات والأفعال . فإنه لا يبصر بالأذن ،
 ولا يسمع بالبصر ، ولا يعيش باليد ، ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شيء يجمع لجميع الإدراكات

والأفاعيل . فإذا الإنسان الذى يشير إلى نفسه « بأنا » مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شيء وراء البدن .

د - برهان الاستمرار :

ليس هذا البرهان فى الحقيقة سوى نتيجة وتتمة للبراهين السابقة . فإن النفس لما كانت سبباً فى حركة الجسم وحياته ، ومصدراً للأفعال الوجدانية والإدراك والعمليات العقلية السامية ومعياراً يفرق بين الخير والشر والحسن والقبيح ، ورباطاً ومجماً لوظائف الجسم ولتختلف القوى التى تنشأ بسبب اتصالها به ، كان من الواجب أن تختلف عنه فى خواصها . فنحن نعلم أن البدن يقبل التحول والتغير ، وينحضع لعوامل النشوء والفساد . كذلك نعلم أن السبب فى قابليته وخضوعه لهذه العوامل يرجع ، فى حقيقة الأمر ، إلى أنه يتركب من عناصر مختلفة تخضع فى الوقت نفسه لشتى العوامل وتقبل الزيادة والنقصان . فسألمها لا شك إلى التفرق والدخول فى مركبات جديدة . لكن لما كانت النفس وحدة قائمة بذاتها ، أى لما كانت جوهرًا بسيطًا ، فمن الطبيعى ألا تخضع لنفس العوامل التى تؤثر فى البدن . فهى ، على خلاف هذا الأخير ، ثابتة باقية على حالها ، أى لا تقبل الزيادة أو النقصان . وقد بين لنا ابن سينا هذا البرهان الذى يثبت وجود النفس ويفسر طبيعتها فى آن واحد بقوله : « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً فى جميع عرك ، حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك . وبدنك وأجزاءه ليس ثابتاً مستمراً ؛ بل هو أبداً فى التحلل والانتقاص . ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . . . ولهذا لو حبس عن الإنسان مدة قليلة تزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن ، فى مدة عشرين سنة ، لم يبق شيء من أجزاء بدنك .

وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة جميع عمرك. فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة . فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب . فإن جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام .^(١)

* * *

٢ — البرهنة على روحانية النفس :

بعد أن انتهى الرئيس ابن سينا من التدليل على أن النفس جوهر مخالف للبدن ، رأى أنه لا يكفيهِ تقرير هذا الخلاف ؛ بل ينبغي له أن يبين أيضاً أنها غير جسمية ، أى أنها جوهر روحي . وليست جوهرأ فردأ على النحو الذى كان يفهمه المتكلمون .

أما طريقته في هذه البرهنة فهي أنه بدأ بأن قال : إن النفس تدرك المقولات ، أى المعانى السكلية المجردة من كل آثار المادة أو ما يتصل بها ، كالكم والأين والوضع . وهى لا تدرك هذه المعانى إلا بعد أن تستعد لقبولها ؛ إذ تفيض عليها في هذه الحال وتشرق فيها ، كما تلوح الصورة في المرآة^(٢) ، وإذن فما يحيله العقل القول بأن هذه المعانى المجردة من المادة تنطبع أو تنعكس في جسم مادي ، أو في محل هو جزء من جسم .

وقد سلك ابن سينا في البرهنة على أن مكان المعانى السكلية — ويعنى به النفس — ليس جسماً مسلکاً جديماً يمتاز بالغموض والترديد بين أمور يبرهن على بطلان كل أمر منها فيترتب على ذلك ثبوت القضية التى يريد تقريرها وهى عدم جسمية النفس ، أى روحانيتها . وسوف لا نسلک معه كل تلك الشكوك

(١) أرجع إلى « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ٧ نشرها الأستاذ محمد ثابت الفندى .

(٢) أرجع إلى الفصل السابع الفقرة السابعة — آراء ابن سينا في العقل .

التي يحلو أن يقودنا إليها ؛ بل سنجمل رأيه أكبر إجمال ، إن صح أن الإجمال قد يكون سبيلا إلى الوضوح في مثل هذه الحال . وسنجمل ذلك على هيئة برهانين : هما برهان الإدراك العقلي وبرهان عدم التوازي بين النفس والبدن .

١ - برهان الإدراك العقلي :

بجمله أننا لو فرضنا جدلا أن المعاني الكلية يمكن أن تجل في مكان مادي فإن هذا المكان لا يحلو من أحد أمرين : إما أن يكون مكانا لا يقبل القسمة ، أو يقبلها . وفي الحالة الأولى تكون النفس جسما لا يقبل القسمة ، أى جوهرأ فردأ . لكن هذا الفرض الأول لا يمكن قبوله ؛ لأن النفس تشبه حينئذ النقطة الهندسية في عدم قبولها للانقسام . لكننا نعلم أن هذه النقطة لا توجد وجودأ ذاتيا ؛ بل هى عنصر في الخط المستقيم ونهاية ذهنية أو اعتبارية له ، أى أنها لا توجد منفردة بحال ما . وإذن فلا يمكن أن تكون محلا لشيء من الأشياء التى يوصف بها الخط كالسك واللون الخ . فلو كانت النفس جسما لا يقبل الانقسام لما صح أن يكون لها وجود ذاتي ، ولما أمكن تبعا لذلك أن تكون موضعا للمعقولات . بقى الاحتمال الثانى وهو أن تكون النفس جسما أو محلا منقسما . ومعنى ذلك أننا إذا فرضنا أن هناك صورة عقلية أى معنى كليأ يوجد فيها فإنه ينقسم بانقسامها . وعندئذ لنا أن نتساءل : أهذه الأقسام التى ينقسم إليها متشابهة أو غير متشابهة . فإذا كان متشابهة فلماذا كانت متعددة ، أى إذا كان المعنى الكلى يتركب من عنصر واحد يتكرر فما السبب في تكراره ، وكيف يجمع بسبب هذه العناصر معنى كلى متنوع يختلف عن كل عنصر من العناصر الداخلة في تركيبه^(١) ؟ ، ولماذا وجب إدخال عناصر عدة إذا كان عنصر واحد منها

يكفى ؟ أما إذا كانت الأقسام غير متشابهة فإنه يترتب على ذلك أن المعنى الكلى أو الصورة العقلية تقبل الانقسام إلى مالا نهاية له ، باعتبار أن المكان الذى تحمل فيه هذه الصورة ينقسم هو الآخر إلى غير نهاية . لسكنا نعلم أن أجزاء المعنى الكلى إنما تكون غير متشابهة إذا كانت أجزاء فى ماهية من الماهيات ، أى إذا كانت أجناسا وفصولا كالحويانية والنطق اللذين تتألف منهما ماهية الإنسان مثلا . وفى مثل هذه الحال نجد أن الصورة العقلية تنقسم إلى حد معلوم . فكيف نجتمع إذن بين النقيضين فنقول من جانب إنها تنقسم إلى مالا نهاية له باعتبار المكان المادى الذى تحمل فيه ، ونقول من جانب آخر إنها تنقسم إلى نهاية باعتبار الأجناس والفصول ؟ ^(١) كذلك ليس لنا أن نزعم أن كل صورة عقلية تقبل القسمة ؛ بل هناك صور عقلية بسيطة ، أى ليست أجناسا ولا أنواعا ، ولا تقبل القسمة لا باعتبار السكم أى المقدار ، ولا باعتبار المعنى . فكيف نقول بعد ذلك إن هذه الصور غير المركبة تحمل فى محل يقبل الانقسام إلى مالا نهاية له ، وأنها تنقسم بانقسامه ؟

تلك هى بعض الاحتمالات التى ذكرها ابن سينا ، وبرهن على فسادها جميعا ؛ لىكى يحتتم برهانه على روحانية النفس فيقول : « فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ، ولا أن تحمل طرفا من المقادير غير منقسم ، ولا بد لها من قابل فينا ، فبيّن أن محل المقولات جوهر ليس بجسم ، ولا أيضا قوة فى جسم ، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ، ثم يتبعه سائر الحالات . » ^(٢)

(١) يقول ابن سينا : « ويلزم من هذا محاولات : منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً فى القوة قبولاً غير متناه ، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية ، وقد صرح أن الأجناس والفصول الذاتية المعنى الواحد ليست فى القوة غير متناهية . » النجاة ص ١٧٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٧

وقد أراد تأكيده هذا البرهان فقال : إن أهم ما تتميز به النفس هو الإدراك العقلي ، وهذا الإدراك لا يستخدم آلة جسمية ما ، على غرار الإدراك الحسي الذي يعتمد على أعضاء معينة ، كالعين والأذن وغيرها . وبالإدراك العقلي تدرك النفس ذاتها ، وتدرك أنها تدرك . وهذا شيء لا يستطيعه أى عضو جسدى من الأعضاء التى تحس ، فهذا دليل إذن على أنها لا تحتاج فى قوامها إلى جسم ، وإلا لوقف هذا الجسم حائلا دون إدراكها لنفسها .^(١)

ب — برهانه عدم التوازى بين النفس والجسم :

نحن نرى أن النفس لا تسير ، فى نموها وضعفها ، خطوة بخطوة مع الجسم ، ومعنى ذلك أن التوازى بينهما ليس كاملا .

فالجسم يخضع لعوامل شتى فى نموه ، ثم يتوقف هذا النمو عند حد معلوم يأخذ بعده الجسم فى الضمور والذبول والانحلال . ولو كانت النفس تتبعه فى كل هذه التطورات تماما لوجب أن تذبل قواها عندما يبدأ الجسد فى مرحلة التدهور والانحيار التى تنتهى بالموت . وقد قال ابن سينا فى ذلك : « لا شك أن الجسم الحيوانى والآلات إذا استوفين سن النمو وسن الوقوف ، أخذن فى الذبول والتقص وضعف القوة ، وكلال المدة ، وذلك عند الإنافة على الأربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة قوة جسمية لكان لا يوجد أحد من الناس فى هذه السنين إلا وقد أخذت قوته تنقص . ولكن الأمر فى أكثر الناس على خلاف هذا ؛ بل العادة جرت فى الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء فى القوة

(١) نفس المصدر : ص ١٧٨ — ١٧٩ : « ونقول إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدية حتى يكون فعلها الخاص إنما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدية لكان يجب ألا تعقل ذاتها ، وألا تعقل الآلة ولا أن تعقل أنها عقلت . . . لسكنها تعقل ذاتها وآلتها التى تدعى آلتها . . . فإذا إنما تعقل بذاتها لا بالآلة . »

العاقلة وزيادة بصيرة . فإذا لم يقو القوام المنطقية بالجسم والآلة ، وإذن هي جوهر قائم بذاته . ^(١)

ومن جانب آخر نجد أن الجسم يتأثر بشدة الإدراكات الحسية ، فيعجز عن إدراك ما هو منها أقل شدة ، وذلك عند ما يكون الانتقال من الأولى إلى الثانية انتقالا مفاجئا ، كما يحدث عند ما ينتقل المرء من مكان شديد الضوء إلى مكان أقل منه ضياء ، فإنه لا يسكاد يرى بعينه شيئا . ومثال هذا أيضا أن الإنسان يعجز عن إدراك الصوت القوي عقب سماع الصوت الضعيف أو العكس . وليس الأمر على هذا النحو فيما يخص الإدراك العقلي الذي تستقل به النفس ، أى الذى لا تحتاج فيه إلى آلة معينة . وبيان ذلك أن الإدراكات العقلية القوية لا تحول دون إدراك ما هو أقل قوة وحدة منها .

وحيث نرى أن النفس ، إذا لم تضعف بضعف البدن ، كان ذلك دليلا على أنها ليست صورة ولا عرضا للجسم ؛ بل جوهر روجى قائم بذاته . وبما يقوى ذلك البرهان أن الجسم إذا مرض ثم عوفى ، فإن النفس تستعيد جميع ما كانت تعلمه من قبل ، دون حاجة إلى البدن أو الحواس ، السكى تكتسب شيئا فشيئا ما فقدت بسبب مرضها . ولذلك يقول الرئيس ابن سينا : « ولو كانت الملكة العقلية المكتسبة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من الرأس . وليس الأمر

(١) بحث القوى الغشائية ص ٧١ . انظر أيضاً الشفاء الجزء الأول ص ٣٥٠ . وكتاب النجاة ص ١٨٠ : « وأيضا فإن البدن تأخذ أجزاءه كلها تفضل قواها بعد منتهى النشوة والوقوف ، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين ، وهذه القوة إنما تقوى بعد ذلك ، وأكثر الأمر . ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما — فى كل حال — أن تضعف حينئذ . لكن ليس يجب ذلك إلا فى أحوال وبواطن موافق دون جميع الأحوال . فليت إذن من القوى البدنية . »

كذلك ؛ فإنه قد تعود النفس إلى ملكتها وهيئتها عاقلة بجميع ما عقلته ، إذا عاد البدن إلى سلامته . فقد كان إذن ما كسبته فوجوداً معها بنوع ما ؛ إلا أنها كانت مشغولة عنه . . . »

* * *

٣ - طبيعة النفس :

والآن يتبين لنا بوضوح أن البراهين السابقة بنوعها تقوم جميعها على أساس واحد هو طبيعة النفس . فقد رأينا أن الرئيس لم يسق هذه البراهين واحداً بلو آخر إلا لكي يبين لنا أن النفس جوهر روحى مخالف للبدن . ولكن ليست هذه الأدلة فى الواقع سوى أدلة سلبية . فإنها تفرق بين جوهري النفس والبدن ، دون أن توقفنا على الصفات الإيجابية للنفس . ومع ذلك ، فهى خير دليل على أن ابن سينا لم يقبل تعريف أرسطو للنفس على علته .

حقاً لقد عرّف الفيلسوف المسلم النفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى ، وإن شئنا قلنا كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة ، أى مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة . » ^(١) كذلك قال بأن النفس صورة للبدن ، فذكر « أن الجسم الحى جسم مركب طبيعى يمايز غير الحى بنفسه لا يبدنه . ويفعل الأفاعيل الحيوانية بنفسه لا يبدنه . ونفسه فيه . وما هو فى الشئ ، وهذه صورته فهو صورته . فالنفس إذن صورة ، والصور كالات بها هويات الأشياء . » ^(٢) ومع ذلك ، فإنه يفهم هذا التعريف الأرسطوطاليسى على نحو خاص ؛ فإنه لا يرى كصاحبه أن النفس صورة للجسم منطبعة فيه . وهى ، وإن كانت كالا وشرافه ، فليس الكمال هنا

(١) مبحث عن القوى النفسانية ص ٢٥

(٢) نفس المصدر .

بالمعنى الذى ذهب إليه أرسطو من قبل ، وحينئذ فإذا قال الرئيس ابن سينا^(١) :
 إن النفس كمال أول لجسم آلى ذى حياة بالقوة أو كمال أول لجسم طبيعى آلى له
 أن يفعل أفعال الحياة ، فإنه ينبغى لنا أن نترث بعض الشيء قبل الحكم عليه بأنه
 لم يفعل سوى أن نقل تعريف أرسطو للنفس وآراءه فيها . وقد ينجيل إلى بعض
 الناس أنه ذقل أمين ؛ لأنه يقول أيضاً بحدوث النفس ، كما قال أرسطو من قبل .
 ولكن الحقيقة على خلاف هذا الظن . فإنه كان حربصاً كل الحرص على نفي
 هذه الشبهة . فإنه ، وإن استخدم لفظ السكال فى وصف النفس ، فقد نص على
 أن السكال هنا غير الصورة بالمعنى الأرسطوطاليسى ، وهى التى تتحد اتحاداً
 جوهرياً بمادتها ، فلا تنفك إحداها عن الأخرى بحال ما . حقاً إن كل صورة كمال ،
 ولكن ليس من الضروري أن يسكون كل كمال صورة . « فإن المالك كمال المدينة
 والربان كمال الحفينة ، وليس بصورتين للمدينة والسفينة . فإما كان من السكال
 مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة المادة وفى المادة . فإن الصورة التى هى
 فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها . . فبين من هذا أنا إذا قلنا فى
 تعريف النفس إنها كمال أول كان أدل على معناها . »^(٢)

ومن ثم يتدرج هذا الفيلسوف إلى القول بأن تعريف النفس بأنها كمال أول
 ليس فى الواقع بياناً لطبيعتها ؛ إذ للزم أن يتساءل أهى جوهر أم عرض ؟
 ويمكن البت فى هذه المسألة بالترفة بين النفس كجواهر مستقل وبينها وقد
 اتصلت بالبدن . وفى هذه الحال الأخيرة فقط يدخل البدن فى تعريفها ، ولكن
 لا على أنها صورة منطبعة فيه ؛ بل على أنها شرف وكمال له فى الوجود ، كما يدخل
 البناء فى تعريف البانى ؛ لأنه هو السبب فيه ، وإن كان مستقلاً عنه .

(١) الشفاء الجزء الأول صفحة ٢٧٩ .

(٢) نفس المصدر الجزء الأول ص ٢٧٨ و ٢٧٩ .

وهنا يبدو لنا بجلاء أن ابن سينا يميل إلى الجمع بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو في طبيعة النفس . فهو يرى ، كالأول ، أن النفس جوهر مستقل ومخالف للبدن ، ويرى ، كالثاني ، أنها كمال له ، وأنه يدخل في تعريفها بمعنى خاص . ولسكنه يرفض تعريف أرسطو جملة إذا كان الأمر بصدد بيان طبيعة النفس على اعتبار أنها ذات مستقلة عن البدن . فإنها لديه جوهر روحي كما رأينا ، وهى تفيض من العالم العلوى . فتحل في البدن كارهة . وقد تفادته كارهة أيضاً .

وقد ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن ، المشاهد المحسوس ؛ ولكن هذا ظن فاسد فإنه — كما يقول الرئيس — : « جوهر روحاني فاض على هذا القلب وأحياء ، واتخذ آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفاً بربه ، عالماً بحقائق معلوماته ، فيستمد بذلك الرجوع إلى حضرته ، ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها . وهذا هو مذهب الحكماء الآلهيين والعلماء الربانيين . ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة . فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم من أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية . » وهذا المذهب الأخير هو القننى ساق ابن سينا براهينه من أجله (١) .

ويمكننا القول بأن قصيدته المشهورة في النفس تعبر أصدق تعبير عن آرائه فيها ؛ لأنها تتسق مع تعريفه للنفس ومع براهينه على وجودها وآرائه في طبيعتها . وتذكرنا هذه القصيدة بأساطير أفلاطون بعض الذكر . فهو يقص علينا أن النفس كانت في عالم قدسى علوى ، وأنها هبطت منه كارهة ، وأن من طبيعتها أن تحاول الصعود والفرار من العالم الحسى ، كما يدل على ذلك وجود ما يشبه الأجنحة لديها .

كذلك يذكر لنا أنها جوهر خفي يغيب عن الحس ، مع أنه يبدو مسافراً شديداً الظهور لدى العقل ؛ إذ تبدو آثارها في تلك الوظائف والقوى التي تنشأ بسبب اتصالها بالبدن . وعلى الرغم من أنها حلت به كارهة ، فأربما ألفته ورضيت جوارحه ، واتبعت شهواته ، وخضعت لرغباته ، فيشتد كلفها به ، وتعز عليها مفارقتها .

ولا نستطيع إلا أن نلخ الصلة القوية بين نظريته في المعرفة الإنسانية وبين آراء أفلاطون في هذه المسألة بعينها . فإن ابن سبنا يشبه الجهل بالسيان هو الآخر ، ويقول إن المعرفة نوع من التذكر ، كما يتحدث عن حنين النفس ورغبتها في الصعود إلى العالم الذي هبطت منه . ويذكر أنها إذا شارفت هذا العالم عظمت سعادتها ، وكشف عنها غطاء النسيان أو الجهل ، فأدركت الحقائق الخالدة الثابتة . ثم يتساءل في آخر الأمر عن الحكمة في هبوطها فيرى ، على عكس أفلاطون ، أنها لم تغادر عالمها الأول لتكفر عما ارتكبت من خطايا ، وإنما هبوطها كان لحكمة إلهية . فإن اتصالها بالبدن يتيح لها معرفة كل ما يمكن معرفته في هذا العالم الحسى . وفيما يلي بعض أبيات من هذه القصيدة :

هبطت إليك من الحل الأرفع	ورقاء (١) ، ذات تعزز وتنبع
محبوبة عن كل مقلة ناظر	وهي التي سمرت ولم تنبرقع
وصلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع

* * *

وأظنها نسيت عهداً بالحمى	ومنازلاً بفراقها لم تنقع
تبكى إذا ذكرت دياراً بالحمى	بمدامع تهوى ولما تقطع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى	ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

(١) يذكر أفلاطون في كتابه « فيدر » أن النفس كانت في الزمن الخالي مكسوة بالريش بأسرها « Phèdre 251, c » :

سجعت، وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يبصر بالعيون المجمع

* * *

فلأى شيء أهبطت من شامخ سام إلى قعر الحضيض الأوضع
إن كان أهبطها الإله الحكمة طويت عن الفذ اللبيب الأروع
فهبوطها لاشك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع
وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

٦ — تعريف النفس لدى الغزالي

أخذ أبو حامد الغزالي^(١) ، على عاتقه مهمة دحض مذاهب فلاسفة الإسلام ،

(١) ولد أبو حامد الغزالي سنة ٤٥٠ هـ . وتوفي في ١٤ جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ . وقد ذكر صاحب هيون الأخبار : أنه لم يسكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله . وقد اشتغل في مبدأ أمره بطاوس على أحمد الراذكاني ، ثم قدم نيسابور ، واختلف إلى دروس إمام الحرمين أبي المعالي الجويني . وجد في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة ، وصار من الأعيان المشار إليهم في زمن أسناده . وصنف في ذلك الوقت ، وكان أستاذه يتجسس به : ولم يزل ملازماً له إلى أن تولى . فخرج من نيسابور إلى المسكر ، واتى الوزير نظام الملك فأكرمه وعظمه . ثم فوض إليه التدريس بمدرسة النظامية ببغداد فجاءها ، وباشر إلقاء الدروس بها سنة ٤٨٤ هـ . ثم سلك طريق الزهد والانقطاع لمدة عشرة سنوات . وقصد الحج . فلما رجع منه توجه إلى الشام فأقام بمدينة دمشق مدة يذكر الدروس في زاوية الجامع . . . وانتقل منها إلى بيت المقدس . واجتهد في العبادة وزيارة الشاهد والمواضع العظيمة ، ثم اتجه إلى مصر ، وأقام بالإسكندرية مدة . وكان يريد الذهاب إلى بلاد المغرب لقاء الأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراکش . وبينما هو كذلك إذ بلغه نبأ وفاة الأمير ، فعرض عزمه عن تلك الناحية ، ورجع إلى طوس . لكن الأرجح أن الغزالي لم يسافر إلى مصر . وكتبه مشهورة معروفة ، منها الوسيط والبسيط والموجز والجملة في الفقه ، وإحياء علوم الدين والمنحول والمنتهج في علم الجدل ، وتمتعت بالفلسفة ، ومعيار العلم ، ومفاسد الفلاسفة والمنقذ من الضلال ، وفيصل التفرقة ، والفسطاط المستقيم ، ومفككة الأنوار الخ .

وبيان تهافت آرائهم وتداعيمها . ومن المعلوم أنه أفرد لتحقيق هذا الغرض كتابه المسمى « تهافت الفلاسفة » . كذلك نعلم أن هذا المفكر لم يقف في عدائه لفلاسفة بني ملته عند حد دحض الآراء وتسفيهها وتحقيرها وإثبات تناقضها ؛ بل تجاوزه إلى تكفير هؤلاء الفلاسفة في مسائل ثلاث ، هي : مسألة قدم العالم ، وقولهم إن الله لا يعلم الجزئيات ، وإنسكارهم حشر الأجساد . ولسنا الآن بصدد بحث هذا الخلاف مرة أخرى ؛ وإنما نريد أن نشير إلى هذا الأمر ، وهو أن أبا حامد عرض في الكتاب آنف الذكر إلى مسألة تتصل اتصالا وثيقا بموضوع بحثنا . فقد ذكر أنه يستطيع التدليل على عجز الفلاسفة قبله عن إقامة البرهان على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بذاته . وليس لنا أن نقاش أدلته في هذا المقام ؛ لسكنا نكتفي بالقول بأنه على الرغم من هذه المصومة الصريحة ، والعنيفة في آن واحد ، قد أخذ عن هؤلاء الفلاسفة تعريفهم للنفس وكثيرا من آرائهم في طبيعتها ، وبخاصة آراء أبي علي الحسين بن سينا ، كما أخذ عن هذا الأخير جل براهينه على وجودها وخلودها . وسنرى ذلك فيما بعد .

ومهما يكن من أمر ، فإن الغزالي يفرق ، مثل أبي نصر وابن سينا ، بين ثلاث نفوس : النفس النباتية والنفس الحيوانية ، والنفس الإنسانية ، ويعرف كلا منها بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ، مع إضافة الصفة أو الصفات التي تميز كل نفس منها عن النفسين الأخريين : فهو يقول في تعريف النفس النباتية : « إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يقتضى وينمو ويولد المثل » ، وفي تعريف النفس الحيوانية : « إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة » . وأما النفس الإنسانية فقد عرفها بقوله : « إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور السكلية » .

ونحن لا نملأ عندما نقول إن آراء ابن سينا حالت دون اتباع أبي حامد التعريف أرسطو . فليست النفس لديه صورة منطبعة في الجسم توجد بوجوده وتغنى بفنائها ، كما أنها ليست عرضا كما يقول المتكلمون ؛ بل هي جوهر روى قائم بذاته . ويرجع السبب في عدوله عن تعريف أرسطو إلى هذا الأمر وهو أنه رأى أن هذا التعريف إما أن يقود رأسا إلى إنكار بقاء النفس بعد هلاك البدن ، وإما إلى القول بوجود نفس كلية يشترك فيها جميع أفراد النوع الإنسانى بعد هذه الحياة الدنيا ، وذلك على فرض أن صور الأشياء تبقى بعد اندثارها ؛ لأن من يقول بأن النفس صورة للبدن ، وأن الأشخاص لا يختلفون فيما بينهم بالصورة أو الماهية ، وإنما يختلفون باختلاف أجسامهم يضطر إلى التسليم بأن النفوس إذا فارقت الأجساد اتحدت وكونت نفسا كلية ، أى عادت إلى طبيعتها الأولى ؛ وذلك لأن الصورة لدى أرسطو هي الماهية المشتركة بين جميع أفراد نوع من الأنواع . وقد صرف الغزالي كثيرا من جهده في بيان بطلان النفس الكلية . لكنه لم يكن منصفاً دائماً ؛ إذ نسبها إلى ابن سينا ، مع أن هذا الأخير لم يكن من أنصارها .

ومع ذلك ؛ لم يجد بدا من الاعتماد على آراء الرئيس في كل شيء . لأنه يعرف النفس بأنها جوهر مستقل مخالف للبدن يحل فيه فيكون كالأشرف . هذا إلى أنه إذا استخدم لفظ الكمال هنا فإنه لا يستخدمه للدلالة على المعنى الذى أراده أرسطو . فالنفس لديه إذن جوهر روى لا يقع تحت الحس ، وإن كان وجوده أظهر ما يكون للعقل . كذلك سلك الغزالي مسلك ابن سينا في بيان كيف تختلف النفس في جوهرها عن البدن ، وكيف تعد أصلا ومنبعا لجميع تلك القوى التى ليس من الممكن أن يكون الجسم مصدرا لها . وقد سبق أن رأينا هذه الفكرة بعينها في أول براهين ابن سينا في إثبات النفس ، أما

الغزالي فيقول في ذلك : « إنا نرى الأجسام النباتية تمتلئ وتنمو وتولد المثل وتتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتعريق . فهذه المعاني إن كانت للجسمية فينبغي أن تكون لجميع الأجسام كذلك . وإن كانت لغير الجسمية ؛ بل لمعنى زائد ، فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية . ثم الحيوان فيه ما في النبات ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ويهتدى إلى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر ، فنعلم قطعاً أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية ، ثم نجد الإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني ، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل أن الشكل أعظم من الجزء ، فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكميات بالمشاعر العقلية ، ويشارك الحيوان في الحواس ويفارقه في المشاعر العقلية . فقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم ، ولا عرض في جسم ، ولا وضع له ولا أين فيشار إليه ؛ بل وجوده أخفى من كل شيء عند الحس وأظهر من كل شيء للعقل . فثبت بهذا وجود النفس . »^(١)

ومما يذكر للغزالي أنه فرق بين معنيين يدل عليهما لفظ النفس . أما الأول فهو الذي يعبر عن الصفات الحيوانية الشهوانية المذمومة . مثال ذلك أن النفس تستخدم في هذا المعنى حين نقول : « أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك » . وهو نفس المعنى الذي قصد إليه الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال : « أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك » . أما المعنى الآخر فهو الذي سبق أن رأينا لدى

(١) كتاب معارج القدس في مدارج معرفة النفس ص ١٦ ، ١٧ ، ١٨ . هناك شك في نسبة هذا الكتاب إلى الغزالي . لكن أسلوبه وعبارته وموضوعاته أقرب شبهها بأسلوب الغزالي وأفكاره في كتبه الأخرى . لذلك فثبت مدعاه في كل ما نجد له نظيراً في تلك الكتب الأخرى . هذا إلى أن أسين بلاسيوس ، وإن كان يقرر أن كتاب معارج القدس لا يشير إلى كتاب آخر من كتب الغزالي ، إلا أنه يرى أن ذلك لا يعني التشكيك في صحة نسبة الكتاب إلى الغزالي .

كل من سقراط وأفلاطون وأبي نصر وابن سينا . فتطلق النفس في هذه الحال ، ويراد بها الدلالة على حقيقة الإنسان . فإن نفس كل شيء حقيقته . وهى في رأيه الجوهر الذى يصلح أن يكون محلا للمعقولات ، وهو من عالم الملكوت والأمر .

ويذكر له أيضا أنه فرق بين النفس والروح . فالنفس لديه هى ذلك الجوهر الذى يجمع بين عالمين هما عالم العقل ، أى العالم الإلهى ، وعالم الحس ، أى العالم المادى . وقد وصف الغزالي هذين العالمين على نحو قريب جداً مما فعل أفلاطون ؛ بل ذهب إلى أن العالم الثانى ظل وخیال للعالم الأول ؛ إذ يقول إن الرحمة الإلهية جعلت عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت ؛ لأنه لا يوجد شيء في العالم الأول إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم ، وربما كان الشيء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت ، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة .^(١) كذلك يعترف ، من جانب آخر ، بأن عالم الأمر يحتوى على جواهر نورانية شريفة هى الملائكة التى تفيض الأنوار على الأرواح البشرية . وسنرى فيما بعد كيف تأثر أيضا بالأفلاطونية الحديثة ، وأخذ عنها نظريتها في الفيض وجعلها أساسا لنوع من التصوف . فالنفس إذن همزة الوصل بين عالمين . ويدل على ذلك أنها تحتوى على قوتين تتجه إحداهما شطر عالم الحق ، وتولى القوة الثانية وجهها نحو البدن فتحضه لأمرها وترعى مصالحه . أما الروح فقد يطلق على نفس هذا المعنى . وقد يراد به ذلك البخار اللطيف الذى ينبع من القلب ليصعد في العروق إلى المخ ، ثم يهبط منه مرة أخرى بواسطة العروق ، فينتشر في جميع أنحاء الجسم ، ويسكون سببا في حياتها وحركتها . وليست هذه

(١) مشكاة الأنوار طبعة مصر سنة ١٩٠٨ ص ٤٥ - ٤٦ .

الفكرة بجديدة. فإنها كانت موجودة من قبل لدى فلاسفة المسلمين وأطبائهم. وقد أخذها هؤلاء عن أطباء الإغريق. وهي نفس الفكرة التي نَجدها أيضاً لدى ديكرت في القرن السابع عشر الميلادي؛ إذ يتحدث هذا الفيلسوف أيضاً عن الأرواح الحيوانية [esprits animaux] التي تسرى في الدم، فتأمر أعضاء الجسم بالحركة. وليس شمة ريب في أن المصدر الذي استقى منه الفيلسوف الفرنسي هذه الفكرة كان مصدراً إسلامياً. ^(١)

كذلك فرق الغزالي من جهة ثالثة بين النفس والعقل. فهو يرى أن هذا اللفظ الأخير يستخدم في الدلالة على أحد معان ثلاثة. فقد يطلق ويراد به العقل الأول، وهو أول المخلوقات تبعاً لما جاءت به نظرية الفيض لدى فلاسفة الإسلام، وهو الذي يطلقون عليه أيضاً اسم المعلوم الأول أو اسم المبدع الأول. وقد ذكر حجة الإسلام أن هذا المعنى هو المقصود في القول الذي ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم: « أول ما خلق الله خلق العقل ». فقال له أقبل فأقبل، ثم قال أدبر فأدبر. وفسر الغزالي هذا الحديث بقوله: أي أقبل حتى تستكمل بي، وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك، وهو الذي قال الله تعالى له: وعزني وجلالي ما خلقت خلقاً أعز علي ولا أفضل منك، بك آخذ، وبك أعطي... الحديث. وهو الذي يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام: إن أول ما خلق الله القلم، فقال له اكتب، فقال وما أكتب؟ قال ما هو كائن إلى يوم القيامة من عمل وأثر ورزق وأجل، فكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة ^(٢).

(١) ترجمت كتب الفلاسفة والأطباء من المسلمين إلى اللغة اللاتينية. ومن المسلم به أن أهل أوروبا اعتمدوا طيلة قرون عديدة على آراء المسلمين في هذه الناحية.

(٢) وقد ذكر الغزالي هذا المعنى في أحد كتبه التي لا يرق إليها العلم، ولغني به كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، فمن هل أن الله تعالى يعطي ويمنع بواسطة ملائكته. وهنا استشهد بمحدث العقل، وقال إنه ليس من الممكن أن يكون المقصود به شيئاً آخر سوى ذات =

أما المعنى الثانى فلخصه أن العقل يطلق ويراد به النفس الإنسانية ، بمعنى أن جوهر النفس عقل وتفكير ، وأنها من عالم العقل . وهناك معنى ثالث دارج ؛ إذ يستخدم لفظ العقل للدلالة على إحدى صفات النفس ، وهى الإدراك الذى يقابل الإحساس .

وينبغى أن نشير هنا إلى أن هذا الفيلسوف لم يأخذ عن الرئيس أبى على الحسين تعريف النفس فحسب ؛ بل أخذ عنه أيضاً منهجه فى البرهنة على وجودها وعلى مخالفتها للجسم ، كما تبعه فى بيان طبيعتها .

١ — براهينه على وجود النفس :

(١) البرهان الشرعى :

وبيان هذا البرهان ينحصر فى أن الشرع يخاطب النفوس دائماً ويحدثها عن عقاب من يخطئ منها وعن ثواب من يطيع . ومن البديهي أن البدن ليس هو المقصود بهذا العقاب ؛ بل الجزء موجه بالذات إلى النفس . أضف إلى هذا أن هناك أنواعاً من العقاب خاصة بالنفس دون سواها . وحينئذ فإذا خاطب الشرع النفوس ، وحذرهما الوقوع فى الرذيلة ، وخوفها من العقاب ، كان ذلك دليلاً على أن النفس جوهر موجود بالفعل . وقد قال النزالي يعرض هذا البرهان : « فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر . فإن الألم ، وإن حل بالبدن ، فلاجل

== ملك من الملائكة « يسمى هؤلاء من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته من غير حاجة إلى العلم . وربما يسمى قلماً باعتبار أنه تنقش به صفات العلوم فى قلوب الأنبياء والأولياء وسائر الملائكة وحيا وإلهاما . فانه قد ورد فى حديث آخر إن أول ما خلق الله تعالى القلم فإن لم يرجع ذلك إلى العقل تناقض الحديثان »

أنظر निصل التفرقة مطبعة السعادة سنة ١٩٠٨ (الطبعة الأولى) ص ٨ .

النفس . ثم للنفس عذاب آخر يخصه ، وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق ^(١) ،
وليس هذا البرهان جديداً فقد رأيناه لدى أفلاطون أيضاً في معرض آخر ،
البرهنة على خلود النفس .

(ب) برهان الاستمرار :

وهو نفس البرهان الذي رأيناه من قبل لدى الرئيس ابن سينا . وهو يعتمد
على التفرقة بين النفس والجسم من حيث البساطة والتركيب ؛ لأن الجسم لما كان
مركباً فإنه يقبل التغير والتحول والزيادة والنقصان . وأما النفس فلما كانت بسيطة
فإنها تبقى على حالها . وقد تتغير أجزاء البدن جملة ، دون أن يلحق النفس أدنى
تبدل بسبب ذلك . هذا هو الأساس الذي بنى عليه ابن سينا برهانه . وقد أخذ
عنه أبو حامد كل شيء ، بمعنى أنه أخذ عنه الفكرة بتفاصيلها ، كما استعار منه
بعض عباراته . ويتبين لنا ذلك بالمقارنة بين النص الذي سنورده وبين ذلك الذي
رأيناه من قبل لدى ابن سينا ^(٢) . أما نص الغزالي فهو : « فإنك تعلم أن نفسك
منذ كنت لم تتبدل ، ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل ؛ إذ لو لم تتبدل
لكان لا يتغذى لأن التغذى أن يحل بالبدن بدل ما تحل . فإذا نفسك ليس من
البدن وصفاته في شيء . » ^(٣) ولسنا في حاجة إلى الإلحاح في بيان أن هذا
القياسوف الأخير يستخدم هذا البرهان لتحقيق عين الغرض الذي كان يرمى
إليه القيلسوف الأول ، وهو أن إثبات وجود النفس وبيان طبيعتها ومخالفتها
للبدن في آن واحد .

(١) مدارج القدس ص ٢٠ .

(٢) أنظر ص ٨٧ .

(٣) مدارج القدس ص ٣٣ .

(ح) برهانه الرجل الطائر :

وقد استعار الغزالي أحد الأمثلة التي استشهد بها ابن سينا وجعله برانا مستقلا ، وهو الذى يصفه بقوله إنه برهان عقلى خاص لا يقطن إليه سوى ذوى العقول الراجحة والفطن السليمة . وسنقدم الآن برهان الغزالي وندع مهمة المقارنة بيده وبين برهان ابن سينا لمن يريد ^(١) . وقد عرض أبو حامد هذا البرهان بطريقته ، وبأسلوبه الخاص فقال : « وأما الوجه الثانى ، وهو البيان الخاص فهو الذى يصلح لأهل الفطنة ، ومن فيه لطف الفهم والإصابة ، فهو أنك إذا كنت صحيحاً مطرئاً عندك الآفات ، مجنباً عندك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات فلا تتلامس أعضاؤك ولا تناس أجزاءك ، وكنت فى هواء طلق فى هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنيتك وحقيقتك ؛ بل وفى النوم أيضاً . فكل من له فطنة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر ، وأنه مجرد عن المادة وعلاقتها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته » .

٢ — برهانه على روحانية النفس :

لم يكن أبو حامد مجدداً فى هذه الناحية أيضاً ، فقد تبع أثار ابن سينا وذكر نفس الأدلة التى اعتمد عليها ، فمنها :

(١) برهانه الوددك العقلى :

رأينا أن هذا البرهان يعتمد على الأساس الآتى وهو : أن النفس تدرك المقولات ، أى المعانى السكلية المجردة من كل طابع حسى ، والتى لا تنقسم انقساماً مادياً ، وإن أمكن تحليلها عن طريق العقل . فإن معنى الإنسان مثلاً معنى مجرد من كل صفة جسمية ، وهو يحتوى على بعض المعانى الجزئية كالحيوانية والنطق .

(١) انظر ص ٨٥ وما بعدها .

حقاً إنه ينطبق في الواقع على كثرة من الأفراد ، ولكنه لا ينقسم في النفس بطريقة مادية ، ولا يشغل فيها حيزاً . وذلك لأنه لا يحل فيها إلا مجرداً من كل الصفات العرضية التي تميز أحد الأفراد عن الآخرين . وإذا كانت النفس محلاً للمعولات فإنه يجب أن تكون من جنسها أى غير منقسمة ، وإلا لوجب أن يحل غير المنقسم في المنقسم . وفي ذلك من التناقض ما فيه .

وقد أخذ النزالي هذا البرهان فيما أخذ عن ابن سينا وعرضه بطريقة الخاصة لأنه يرى ، هو الآخر ، أن النفس إذا كانت جسماً فلا يخلو إما أن تكون حالة في البدن أو غير حالة فيه . ولا يعقل أن تكون غير موجودة فيه ، وإلا كان لنا أن نتساءل كيف تستطيع التأثير فيه لتوجيهه وتديره ، وكيف يتوقف وجود البدن واستمراره في الحياة عليها ؟ أما إذا كانت موجودة فيه فإما أن تكون حالة بجميع أجزائه أو في جزء معين منه . أما في الحالة الأولى فيترتب على ذلك أنه لو فصل جزء من أجزائه لوجب أن تنزوى النفس وتنتقل من عضو إلى عضو ، ومتى زاد هذا الجسم أو نقص وجب أن تمتد النفس بامتداد الأعضاء ، كما يقول أبو حامد ، أو تنقلص بذبول الأعضاء . لكن هذا أمر تبدو استحالة لدى كل إنسان ذى عقل وفطنة سليمة . أما في الحالة الثانية وهي أن تكون حالة ببعض أجزاء الجسم فإننا ننتهى إلى نتيجة ليست أقل استحالة وهي : أن تنقسم النفس حتى تنتهى إلى أقل شيء وأحقره . وكيف يمكن التسليم بذلك إذا كانت النفس هي أشرف عنصر في الإنسان ، وإذا كانت هي الجوهر الذي يستمد به اللقاء الله تعالى .

وليس من الممكن أن تكون النفس قوة جسمية إذا كان العقل أحد مظاهرها . فنحن نعلم أن العقل الإنساني قادر على إدراك الأشياء الخارجية وعلى إدراك نفسه ، وإدراك أنه يدرك نفسه . وهذا يستحيل تصوره في الحواس لأن

العين لا تدرك نفسها إلا إذا استعانت بشيء خارجي كالمرآة أو صفحة الندير ،
 في حين أن العقل يدرك نفسه ، دون حاجة إلى استخدام آلة جسمية أو شيء
 خارجي عن الذات . ويمتاز الإدراك العقلي إلى جانب ذلك بأنه يستوى لديه
 القرب والبعد ، ولذا فإنه يرجع في طريقة عين إلى أعلى السماء ثم يهبط إلى الأرض .
 «والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط
 أسبابها وعلمها وحكمها ، وأنها مم حدثت وكيف خلقت ... والموجودات كلها
 بحال العقل .. فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكما يقينيا صادقا . فالأسرار
 الباطنة عنده ظاهرة والمعاني الخفية عنده جليلة . فمن أين للعين الباصرة مساواته
 في استحقاق اسم النور ؟ كلا إنها نور بالإضافة إلى غيرها ، ولكنها ظلمة
 بالإضافة إليه ، بل هي جاسوس من جواسيسه ... والعقل يدرك المعقولات ،
 والمعقولات لا يتصور أن تكون متناهية ... فإن أردت له مثالا فخذ من الحساب ؛
 فإنه يدرك الأعداد ، ولا نهاية لها والعقل يدرك أن الكواكب والشمس أكبر
 من الأرض أضعافا مضاعفة .» ^(١)

وقد استعار الغزالي هذا الدليل بحذافيره ، وتبع ابن سينا خطوة بخطوة ،
 ورغب مثله عن تعريف أرسطو للنفس ، وانتهى إلى تقرير هذه النتيجة وهي :
 أن النفس ، وإن كانت كمالا أول لجسم طبيعي ذي حياة القوة ، فإنها ليست منطبعة
 فيه أو قائمة به . وقال : « فقد ظهر من أصولنا التي قررنا أن النفس ليست
 منطبعة في البدن ولا قائمة به . فيجب أن تكون علاقتها بالبدن علاقة التدبير
 والتصرف . » ^(٢)

* * *

(١) مشكاة الأنوار ص ٢٣ — ٢٤ .

(٢) معارج القدس ص ٢٦ .

٣ — طبيعة النفس :

لكن تعريف النفس والبرهنة على كل من روحانيتهما واستقلالها عن البدن لا يوفقان المرء على طبيعتها وحقيقة جوهرها . ولذا وجب على الغزالي أن يلجأ من جديد إلى ابن سينا ، وأن يتبع خطاه في هذه المسألة أيضاً . فهو يقول مثله — ومثل أبي نصر — إن النفس جوهر أو ذات روحية تفيض من واهب الصور وهو آخر مراتب العقول التي يحتوى عليها عالم الملكوت ؛ ومنه تفيض أنوار المعارف على عقول البشر . « فبالحرى أن يكون مقتبس الأرواح الأرضية من الأرواح العلوية التي وصفها على وابن عباس رضى الله عنهما ، فقالا إن الله ملسكا له سبعون ألف وجه ، في كل وجه سبعون ألف فم ، في كل فم سبعون ألف لسان يسمح الله بجميعها ، وهو الذي قوبل بالملائكة كلهم قتيلاً يوم يقوم الروح والملائكة صفا ... »^(١) ويمكن تشبيه مراتب العقول السماوية أو الملائكة في نظر الغزالي بمثال حسي ، وهو أن الإنسان يستطيع أن يرى ضوء القمر يناسب في كوة منزل فينعكس على مرآة معلقة على الحائط ، ثم تنعكس صورته في المرآة على حائط مقابل لها ثم على الأرض . وهكذا يكون الضوء الذي يقع على الأرض « تابع لما على الحائط ، وما على الحائط تابع للمرآة ، وما على المرآة تابع للقمر ، وما على القمر تابع لما في الشمس ... » ويقول الغزالي بعد ذلك كله إن تبارب أهل

(١) أنظر مشكاة الأنوار طبعة مصر ص ٣٧ — ٣٨ . ونجد أيضاً نفس الفكرة في كتاب مسارح القدس بل بعض الألفاظ ، كلفظ الانقباس أنظر ص ١٢٢ « ولو اذبح لك باب المعرفة الملكية لرأيت الأرواح البشرية كسراج انتبس من نار عظيمة طبقت العالم : وذلك النار العظيمة هي الروح الأخيرة من أرواح الملائكة . » وبني بهذه الروح الأخيرة العقل النعماني الذي يحتل في نظرية الفيزيق ، لدى كل من أبي نصر وابن سينا ، آخر مرتبة في العقول المفارقة أو الملائكة . وهي المرفة لديهما على حركة الأتلاك السماوية . وهكذا يبين لنا أن الغزالي ، وإن حاجم نظرية القبيس في مواطن أخرى ، فإنه لم يتحرر منها تماماً ؛ بل تظهر دواشب هذه النظرية في آرائه بين حين وآخر .

التصوف تكشف لهم عن مثل هذا التدرج ؛ بل تبين لهم أيضاً أن العالم العلوى يمتج بالأنوار العقلية ، وهى جواهر الملائكة ، كما يوجد فى العالم الحسى ظلال لهذه الأنوار وهى النفوس الإنسانية والحيوانية ، وأن الأرواح النبوية مقتبسة من أرواح الملائكة اقتباس السراج من النار ، كما أن أرواح الملائكة يفيض بعضها عن بعض ، وأن لها مقامات متدرجة حتى تنتهى إلى نور الأنوار ، أى إلى منبعها الأول ، وهو الله وحده لا شريك له ، بمعنى أن كل الأنوار كلها مستمارة منه ، وأنه هو النور الحقيقى وحده ^(١) . ولا شك فى أن هذه الفكرة التى يقول بها الغزالى اعتراف صريح كل الصراحة بقبول نظرية الفيض .

وحيث أن الأكد أن الغزالى — على الرغم من عدائه وتحامله على الفلاسفة قبله — يستعين بنظريتهم فى الفيض أو الصدور على تفسير حدوث النفس وبيان طبيعتها ؛ فالنفس لديه وسط بين عالمين : عالم الحق أو الأمر وعالم الحس أو البدن . ولما كانت هذه هى طبيعتها وجب أن تحتوى على قوتين . أما القوة الأولى فهى التى تتجه بها النفس صوب عالم الملكوت لتتلقى منه فيض الحقائق والعلوم . وأما القوة الثانية فتتجه نحو البدن لكى تدبره وتصرفه ، وهى التى يدرك بها الإنسان الحسن والقيح والخير والشر . ويطلق أبو حامد على هذه القوة اسم العقل العلى ، كما يطلق على القوة الأولى اسم العقل النظرى . ولا تكتسب النفس المعارف عن طريق الحس والتجريد من الأمور الخارجية الحسية وإنما تتلقاها من الملاء الأعلى . فليست المعرفة كسباً ، ولكنها فيض إلهى .

وتفسر لنا طبيعة النفس مصيرها ، فإنها إذا استخطعت التحرر من شهوات البدن وأثقاله اتجهت صاعدة إلى العالم العلوى سالكة طريقها إلى السعادة الكاملة .

(١) أنظر المصدر السابق ص ٤٢ .

وذلك لأنها إذا أعرضت عن العالم الحسى وولت وجهها شطر الحق انخرطت في سلك القدس ، وظلت على أهبة دائماً للاتصال ، أى لشروق الحق عايمها . أما إذا أعرضت عن حضرة الجلال ، والتفتت إلى عالم الجسد واتبعت شهواتها ، أعرضت عنها الأنوار الإلهية . فليس للنفس سوى أحد أمرين : فإما أن تقترب من عالم الروح عالم الجلال والحق ، وإما أن تتباعد عنه ^(١) . وهذا هو القرب والبعد بالمعنى الصوفى الذى يقصد إليه الغزالى . ولا يتحقق القرب لديه إلا بالمعرفة والفضيلة ، أى بكمال كل من العقلين النظرى والعملى . وأما البعد فنتيجة للجمل والرذيلة . وقد قال أبو حامد في هذا المعنى : « وفي هذا العالم | عالم الغيب | عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة . ومن لم يسافر إلى هذا العالم وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة . . . محروم من خاصية الإنسانية بل أضل من البهيمية ؛ إذ لم تعط البهيمة أجنحة الطيران إلى هذا العالم ولذلك قال تعالى : « أولئك كالأنعام بل هم أضل » وأعلم أن عالم الشهادة بالإضافة إلى عالم الملكوت كالقشرة إلى اللب ، كالصورة والقالب بالإضافة إلى الروح ، وكالظلمة بالإضافة إلى النور ، وكالسفل بالإضافة إلى العلو ^(٢) . »

فأقرب من الله بالرقى إلى أفق الملائكة أكبر سعادة يستطیع الإنسان الوصول إليها . وفي هذا الرقى يتجرد المرء من كل شيء يشغله من الحس والخيال والشهوة لأنه لا يريد شيئاً سوى الله ، ولا يبقى لديه شوق إلا فى لقاء الله ، كما أنه لا يفرح إلا إذا علم أنه فى حضرة الربوبية . وعندئذ « لو عرضت عليه الجنة وما فيها من نعيم لم يلفت همته إليها ، ولم يقنع من الدار إلا برب الدار ^(٣) . »

(١) و (٢) من ٣٦ — ٣٧ وانظر أيضاً المقصد الأسفى طبعته المكتبة الملامية من ١٧ و ١٨ .
(٣) المقصد الأسفى من ٢٩ .

٧ - تعريف النفس لدى ابن رشد

أراد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد^(١) - أكبر شراح أرسطو وأبعد فلاسفة الإسلام شهرة وذكرًا لدى مفكرى الغرب قبيل عصر النهضة - التوفيق بين تعريف النفس الأرسطوطاليسى وتعريفها لدى الرئيس ابن سينا . فقال إنها صورة للبدن وجوهر مستقل فى نفس الوقت . فهى صورة للبدن بمعنى خاص ، وهو أنه لا وجود للبدن دونها ، ولا يمكن للعقل تصوره إلا بها ، كما أنه لا وجود للتمثال إلا بصورته . ومن هذا يتبين لنا أن الفيلسوف القرطبي أخذ عن أرسطو عبارته فى تعريف النفس . فقال إنها « هى التى تجرى منا تجرى الصورة لا تجرى الهوى [المادة] » . ولكنه لم يكن أرسطوطاليسيا بمعنى الكلمة . فقد فسر أرسطو على نحو يقربه إلى حد كبير من آراء المسلمين فى طبيعة النفس .

وقد سلك مسلك سابقه ، فقال فى تلخيص كتاب النفس^(٢) : إنه يجب التفرقة

(١) هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد . ولد فى قرطبة . ونشأ فيها ، واشتهر بالفضل وتحصيل العلوم ، وكان أوجد عصره فى علم الفقه . وكان مبرزاً فى الطب . وقد وصفه أحد معاصريه بأنه كان حسن الرأى ذكياً رث البزة قوى النفس . وقد ألف فى الفقه ، وله فيه كتاب التحصيل وكتاب المقدمات فى الفقه وكتاب نهاية المجتهد . ومن كتبه فى الطب الكليات وشرح الأرجوزة المسوية إلى الشيخ الرئيس ابن سينا . كذلك ألف فى المنطق ولخص كتب أرسطو فيها وراء الطبيعة والأخلاق والبرهان والسماع الطبيعى - وله كتب خاصة فى الفلسفة ككتاب تهافت التهافت وكتاب مناهج الأدلة ، وفصل للقال ، ومقالة فى العقل ، وأخرى فى القياس ، وعدد كبير من المقالات التى طالع فيها نظرية الاتصال ، وكان مولده سنة ٥٢٥ هـ . وتوفى فى مراكش سنة ٥٩٥ هـ . أنظر كتابنا « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » وكتاب ومناهج الأدلة فى عقائد الملة مع مقدمة فى قد مدارس علم الكلام . الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .

(٢) وجدنا نسخة من هذا التلخيص فى مخطوط عربى مكتوب بالحروف العبرية ومعه مقالات عديدة أخرى فى الحس والمحسوس والسماء والكون والفساد . ويوجد هذا المخطوط فى مكتبة باريس الأهلية تحت رقم : Mes fouds hébreu 1009 .

بين نفوس ثلاث هي : النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية أو العاقلة . أما النفس الأوليان فليس مفارقتين للبدن . ومعنى ذلك أنهما منطبعتان فيه . ولا يمكن أن تنفصلا عنه بحال ما ؛ لأنهما توجدان بوجود النبات أو الحيوان وتفتيان بفنائهما . أما النفس الإنسانية فهي من جنس آخر . وقد فسر ابن رشد أرسطو تفسيراً يتفق مع ما ذكره هذا الفيلسوف في كتابه عن النفس فقال : إن أرسطو كان يرى إمكان مفارقتها للبدن واستقلالها عنه ^(١) . ومن ثم زى أن أبا الوليد كان يميل إلى تفسير مذهب أرسطو في النفس على نحو يتفق مع القول بروحانيتها . ويدل على هذا الاتجاه لديه أنه يعرفها في موضع آخر بأنها الجوهر الذى هو الصورة ^(٢) . ومن يقول مثله بأنها جوهر يعترف ضمناً بأنها قائمة بذاتها ، وبأن الإنسان مركب من جوهرين أحدهما نفسه والآخر بدنه .

ولا شك في أن السبب الذى دعاه إلى اتباع آراء ابن سينا والغزالي في هذه المسألة ، وإلى تفسير أرسطو على هذا النحو الخاص ، أنه فطن إلى ما يجره تعريف هذا الأخير للنفس من صعوبات ليس من اليسير حلها ؛ لأنها لا تتفق مع روح الإسلام وعقائده . لأننا بين أن نسلم بأن فساد البدن يصحبه فساد النفس أى فناؤها ، وهذا يتفق أتم اتفاق مع روح مذهب أرسطو ؛ أو نقول بوجود النفس الكلية ، أى بضرورة اتحاد النفوس بعد مفارقتها الأبدان ؛ لأنها صور وليس هناك ما يدعو إلى التفرقة بينها بعد فناء المواد التى كانت سبباً في اختلافها أو تفرقها . وقد رأينا كيف عرضت هذه المشكلة لكل من الفارابي وابن سينا ، ورأينا كيف سلم الأول بها ، فقال بوجود النفس مشتركة بين أفراد البشر ، وكيف رغب الثانى عن تعريف أرسطو للنفس لهذا السبب ، وكيف احتار لفظ السكال

عوضاً عن الصورة ، وانص صراحة على ان السكّال هنا يخالف لما كان يرى إليه الفيلسوف الإغريق .

أما أبو الوليد فإنه يسلم بقيام هذه المشكلة ، ويعترف بأنها لا تتفق مع عقيدته ، ويرى أن حلها ليس من اليسير . فإن مسألة النفس من أعقد المسائل ، ولا يستطيع البت فيها إلا العلماء الذين أوتوا حظاً كبيراً من المعرفة . « قال كلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم . ولذلك قال سبحانه مجيباً في هذه المسألة الجمهور عندما سأله بأن هذا الطور من السؤال ليس من أطوارهم ، في قوله سبحانه (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) . » ^(١)

وقد رمى بعض مؤرخي الفلسفة ابن رشد بأنه كان أشد الشراح تعصباً لأرسطو ، وأنه أفنى شخصيته من أجله ومحامها . وربما قيل — وقد قيل بالفعل — إن آراءه في النفس متهاينة متداعية . ولكننا لا نميل إلى هذا الرأي ، لأننا نرى لديه استقلالاً في التفكير لا نجده لدى أبي نصر الفارابي أو غيره من فلاسفة المسلمين . وبما يدل على ذلك أنه يرى أن تعريف النفس لدى أرسطو تعريف قاصر ؛ إذ لا يكفي في بيان طبيعتها ، وكل ما هنالك أنه يمكن اتخاذه كنقطة بدء فقط لدراستها ، أي كتمهيد أو خطوة أولى نحو معرفة حقيقتها وإدراك الصفات التي تختص بها . ولذا يقول أبو الوليد « مثل ما قيل في حد النفس إنها استكمال لجسم طبيعي آلي ، ومثل ما قيل في حد الجوهر إنه الموجود لافي موضوع . لكن ليس تكني هذه الحدود في معرفة الشيء . وإنما يؤتى بها ليتطرق من ذلك إلى

(١) كتاب تهافت التهافت طبعا بيروت سنة ١٩٣٠ صفحة ٢١٩ — 143, III .

(٨ في النفس والعقل)

كل واحد مما يدخل تحت أمثال الحدود هذه، وإلى تصويره بما يخصه. » (١). فإذا أردنا بيان حقيقة النفس فإنه ليس بكاف إذن أن نقول بأنها صورة أو كمال أول لجسم طبيعي له أن يفعل أفعال الحياة ؛ بل يجب أن نعتمد في بيان هذه الحقيقة على أساس آخر ، فنقول : « النفس هي ذات ليست بجسم حية عالة قادرة سريضة سمعية بصيرة متكلمة . » (٢)

ولنا أن نتساءل الآن عن السبب الذي بدت من أجله مسألة النفس شديدة الغموض في نظر الفيلسوف القرطبي . من الأكيد أن هذا الغموض يرجع في الواقع إلى عسر التوفيق بين مذهبين متناقضين ، وهما مذهب أرسطو الذي ينسكرو روحانية النفس ، ومذهب الرئيس ابن سينا الذي يفصل بين معني الكمال والصورة ، فينسكرو أن النفس صورة للبدن . وليس لنا أن نعجب مما يشعر به أبو الوليد من حرج تجاه موقف أرسطو من أمر النفس الإنسانية . ذلك أنه كان من أشد مفسكرو الإسلام إعجاباً بهذا الفيلسوف الإغريقي ومع ذلك ، فإن هذا الإعجاب العظيم به لم يكن سبباً في أن يسلك مسلك التقليد ، وأن يتابع أرسطو في كل ما ذهب إليه . لأن تعريف النفس لديه يفضي لا محالة إلى إنكار خلودها ؛ فقد علمنا أنه ينص على أنها تتحد مع البدن فتكون معه جوهراً واحداً .

وقد رأى ابن رشد أنه يستطيع التوفيق بين هذين المذهبين المتناقضين إذا قال إن النفس ، وإن كانت صورة للبدن كما يقول أرسطو ، فإنها صورة من جنس خاص ، ومعنى ذلك أنها ليست كباقي الصور الأخرى التي تتحد مع

موادها . فإن هذه الصور الأخيرة بما فيها النفس النباتية والنفس الحيوانية لا تنفك عن أجسامها لأنها منطبعة فيها ومتحدة بها اتحاداً جوهرياً ، فلا يمكن تصورها مستقلة عنها وقائمة بذاتها : وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالنفس الإنسانية . فإنها جوهر مستقل ، وهي في الوقت نفسه صورة للبدن حلت فيه لحكمة إلهية . وهي إلى جانب ذلك ذات روحية أن غير جسمية .

حقاً إنه من العسير كل العسر أن يتصور المرء وجود كائن غير جسمى في البدن . غير أن ذلك لا ينهض دليلاً على فساد هذا الرأي . ويقول أبو الوليد إن هذا العسر هو السبب الذي من أجله رغب الشرع عن تعريف النفس ، واكتفى بالقول بأنها من أمر الله . « وذلك لأنه من العسير قيام الإلهان عند الجمهور على موجود قائم بذاته ليس بجسم . ولو كان انتفاء هذه الصفة [الجسمية] مما يقف عليه الجمهور لا اكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه في محاجة الكافر حين قال له : « ربى الذى يحى ويميت . قال أنا أحيى وأميت . قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب . فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين » ، لأنه كان يكتفى بأن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم . » (١)

ويمكن تحديد فكرة أبي الوليد في هذه المسألة بقولنا إنه يقضى بأن العلماء هم وحدهم الذين يستطيعون فهم وجود النفس باعتبار أنها ذات روحية مستقلة وصورة للبدن في وقت واحد . وليس يعسر عليهم إدراك هذا الوجود فإنهم يستطيعون أيضاً ، دون تناقض ما ، أن يتصوروا وجود إله غير جسمى يدبر العالم

(١) مناهج الأدلة طبعة مبوئخ سنة ١٨٥٩ ص ٦٣ ، وطبعة الأنجلو المصرية صفحة

ويعصره . ولا يمد هذا التفسير خروجاً في الواقع على مبادئ أرسطو ، فإنه يشبه النفس بالله في أنها المحرك الذي لا يتحرك (*moteur immobile*) ، وأنها مصدر حركة الجسم^(١) . فمكان ينبغي لهذا الفيلسوف حينئذ أن يقول باستقلال النفس عن البدن ، كما ذهب إلى أن الإله ذات مستقلة غير جسمية . لكنه لم يفعل . فجاء ابن رشد وفسره خير تفسير بأن رفع التناقض في مذهبه ، وجعل النفس ذاتاً مستقلة تدبر الجسم ، وهي في نفس الوقت صورته ؛ إذ لا وجود له إلا بها . فليس اتحادها به اتحاداً عرضياً ، كما كان يقول ابن سينا ، أو جوهرياً كما كان يقول أرسطو ؛ بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الإلهية حتى تستكمل النفس وجودها .

وقد تحرر أبو الوليد إلى جانب ذلك من بعض آراء فلاسفة الإسلام قبله ، كإبي نصر وابن سينا والغزالي ، ونص صراحة على مخالفتهم مذهبهم في بعض تفاصيله الهامة . فإن هؤلاء كانوا يقولون بنظرية الفيض ، ويزعمون أن النفوس الإنسانية تفيض من آخر المقول المفارقة مرتبة ، ويعنون به العقل الفعال ؛ في حين أنه يرى أن نظريتهم هذه مستحذثة ، ويعترف بأنه لم يقف عليها عند القدامى ؛ بل هي من صنع بعض فلاسفة المسلمين . وبظن كثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية من المستشرقين^(٢) أنه لا يفتقر عن سابقه في هذه المسألة ؛ بل ذهب بعضهم إلى ضمّه إلى جماعة المتصوفين الذي كانوا يقولون بإمكان الاتصال بالعقل الفعال . وسنشير فيما بعد إلى فساد هذا الزعم . لكننا نسكتفي هنا بأن نذكر

(١) انظر كتاب النفس لأرسطو De Anima, 408. b 15, 30 وارجع أيضاً إلى كتاب « *IIistoire de la philosophie, Tome Ier page 230* » للامسلة الأساذ « إميل برديه » رئيس قسم الفلسفة سابقاً بكلية الآداب بجامعة باريس .
(٢) من هؤلاء « أرلست ربنان » و « مونك » و « ماسينيو » و « جوتييه » .

تأليف الفيلسوف القرطبي نصاً صريحاً يبين لنا أنه لم يرتض نظرية الفيض ، ولا القول بأن النفوس الإنسانية تصدر عن واهب فيه الصور . فهو يقول في كتاب تهافت التهافت : « وأما الذين قالوا بواهب الصور فإنهم جعلوا هذه القوى عقلاً : مفارقاً . وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء إلا لبعض فلاسفة الإسلام . »^(١)

وسوف يكون لهذا الخلاف بين أبي الوليد وبين سابقيه أثر كبير في اختلاف آرائه عن آرائهم اختلافاً جوهرياً في مسألة المعرفة الإنسانية . فإن أبا نصر وابن سينا والغزالي يرون أن المعرفة ليست إلا نوعاً من الفيض أو الإشراق في النفس ، أما أبو الوليد فيرى على العكس من هؤلاء أن الله يخلق نفوس البشر خلقاً مباشراً ، أى دون واسطة العقول المفارقة ، وأن النفس لا تدرك حقائق الأشياء عن طريق الفيض ؛ بل تسكنسبها عن طريق الحواس والتجريد . وهكذا يتبين لنا أن له في هذه المسألة رأياً مستقلاً ، وأنه أكثر اتفاقاً من جهة مع العقيدة الإسلامية ، وأقرب ما يكون — من جهة أخرى — إلى رأى أرسطو في المعرفة ؛ لأن هذا الفيلسوف الأخير يقول باكتساب المعرفة ، وينسكرك عالم المثل الذى ذهب أفلاطون إلى تأكيد وجوده .

كيف عرض الفيلسوف القرطبي للنقد الذى وجهه الغزالي إلى تعريف النفس بأنها صورة للبدن . وينحصر هذا النقد فى أن القول بأن النفوس صور للأجسام ينتهى بالمرء إلى المعجز عن بيان السبب فى تعددها بتعدد الأفراد ، إذا أخذ برأى أرسطو الفائل بأن المادة هى سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد ، وأن الصورة هى الماهية أو الحقيقة المشتركة بينهم جميعاً . ويعترف أبو الوليد بقوة هذا الاعتراض ، ويرى أنه قد يجوز لبعض الفلاسفة أن يدعوا أن للنفوس مادة

لطيفة مخالفة للمادة التي تتركب منها الأجسام ، وتلك المادة هي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية والتي تعود بعد فساد الأبدان إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس^(١) .

وقد وهم بعض المستشرقين فظن أن هذا هو رأى ابن رشد . ولكن هذا الأخير ليس من هؤلاء الذين يقولون بوجود بعض المواد الروحانية . وإنما قد تنسب هذه النظرية إلى اخوان الصفا أو إلى ابن جبريل أحد فلاسفة اليهود في القرون الوسطى ، فضلاً عن أن هذا الرأى يتعارض مع نظرية فياسوفنا في النفس ، فقد رأينا ينص صراحة على أنها ذات غير جسمية . وقد اضطر ابن رشد إلى الخروج عن تعاليم أرسطو ، فقال في بعض كتبه : إن أفراد الإنسان لا يختلفون بسبب أجسامهم ، ولكنهم يفترون بسبب أرواحهم . كما قال أيضاً بأن الإنسان ليس إلا ما أدرك ووعى . ولذا فإننا نراه يرتضى مذهب ابن سينا في هذه المسألة ، ويقول : « فالحقار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان ، لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة : منها أن يكون إذا علم زيد شيئاً يعلمه عمرو ، وإذا جهله عمرو جهله زيد ، إلى غير ذلك من المحالات . »^(٢) وما يدل على أنه قد ارتضى لنفسه هذا المذهب أنه يقول إن النفس لا تخرج عن طبيعة الشخص^(٣) .

* * *

ويمكننا القول في نهاية الأمر بأن موقف ابن رشد في هذه المسألة موقف واضح صريح . وهو موقف من يحاول التوفيق بين تعريف النفس لدى كل من

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت xx,3/6 .

(٢) نفس المصدر xx,2 .

(٣) نفس المصدر ص ٧٤ .

أرسطو وابن سينا . فهو لا يأخذ تعريف الأول على علته ، لأنه يقود رأساً إما إلى إنكار خلود النفس جملة ، وإما إلى نفي بقاء نفوس الأشخاص . كذلك رأى من جهة أخرى استحالة التسليم بتعدد النفوس إذا كانت المادة هي السبب في الاختلاف بين الأفراد . ولكنه أبى أن يتبع الرئيس أباعلى الحسين فيما ذهب إليه من أن النفوس الإنسانية تفيض من واهب الصور ، وأنها تصل إلى المعرفة عن طريق الفيض أو الإثراق ، ورضى أن يعود إلى رأى أرسطوفيا يتعلق بتفسير المعرفة الإنسانية . فليس الإنسان لديه جوهرأ واحداً ، كما كان يقول الفيلسوف الأغريقى ، ولكنه مركب من جوهرين : نفسه وبدنه . والنفس هي السبب في وحدة الجسم واتساق وظائفه . والإنسان لديه وسط بين عالمين هما عالم الحس وعالم العقل . بيد أن النفس هي جوهره الحقيقى . ولا شك في أنه كان في هذه النقطة الأخيرة بعيداً كل البعد عن الفلسفة المشائية ، وقريباً كل القرب من أفلاطون وابن سينا .

٨ — تعريف النفس لدى مسيحي القرون الوسطى

من المعروف أن مفكرى الغرب أخذوا كثيراً من آرائهم عن الفلاسفة المسلمين . وقد كان الاتصال بين هاتين الثقافتين على أشده في القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين . وكان فلاسفة الإسلام القنطرة التى عبرت عليها فلسفة أرسطو ، وبخاصة نظريته في النفس ، إلى أوروبا . وساهم يهود الأندلس من جانبهم في توثيق الصلات بين المسلمين والمسيحيين ، فنقلوا إلى هؤلاء الأخيرين كثيراً من آراء المتكلمين وأبى نصر الفارابى وابن سينا والغزالى ، وعنوا بصفة خاصة بفلسفة ابن رشد ، فنقلوها إلى أوروبا في القرن الثالث عشر . وقد تبع

التفكير المسيحي خطأ هذا النقل . ومعنى ذلك أن المسيحيين في غرب أوروبا وقفوا أولاً على آراء الفارابي والغزالي وابن سينا وتأثروا بها . ثم جاءتهم شروح الفيلسوف القرطبي لأرسطو وكتبه الخاصة ، فظهر أثرها في تفكيرهم .

إذن يمكن القول بأن هناك مرحلتين لتأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة المسيحية ، وأن هناك طبقتين من أتباع هذه الفلسفة في أوروبا . ونذكر من الطبقة الأولى « ألبرت الأكبر - Albert le grand » الذي تعلم على الفارابي وابن سينا ، وأخذ عنهما كثيراً من الآراء ، كمنظريّة الفيض ، وما تستتبعه من القول بوجود عقل فعال تفيض منه المعاني على النفوس الإنسانية . ونذكر من الطبقة الثانية « توماس الأكويني » الذي أخذ عن الفيلسوفين سابق الذكر وعن الغزالي ، ثم تبع إلى حد كبير جداً آثار أبي الوليد ابن رشد .

ومع ذلك ، فقد ادعى هذا المفكر الأخير — كما ادعى على إثره كثير من مؤرخي الفلسفة في العصور الوسيطة والحديثة — أنه هدم فلسفة ابن رشد وأنتقد أوروبا المسيحية من إلحاده وزيف أتباعه من الباريسيين الذين يطلق عليهم اسم الباريسيين الرشديين . ولسنا في حاجة إلى تمحيص هذه الدعوى وتفنيدها في هذا المقام ، إذ سنعود إليها في مكان آخر . ويكفي أن نشير هنا إلى أن توماس الأكويني أخذ جل آرائه عن ابن رشد ، ونسبها إلى نفسه ، ثم نسب إلى خصمه جميع البدع والآراء الفاسدة التي كانت ذائعة في أوروبا حينذاك . ومواجهة على هذا الأساس .

ومن العجب أن توماس الأكويني استخدم نظرية التوفيق بين الدين والعقل التي قال بها ابن رشد في محاربة أعوان الزيف في أوروبا ، فوصفه أهل ملته بالنموغ والعقريّة وخلعت عليه الكنيسة لقب القديس ومنقذ المسيحية وقاهر الإلحاد .

لكن يهنا هنا ، قبل كل شيء ، أن نعرض بالذكر لتعريف النفس لدى « توماس الأكوينى » وأن نرى كيف فهمه وكيف عرضه . فقد قال إنه من الواجب الأخذ بتعريف النفس الذى ذكره أرسطو فى كتاب النفس حين قال : إنها الفاعل الأول لجسم طبيعى عضوى^(١) . وذكر أن هذا التعريف ينطبق على كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية . ويترتب على هذا القول أن النفس الإنسانية ليست مفارقة للبدن . وشأنها فى ذلك شأن النفسين الآخرين . وقد فسر تعريفه هذا على نحو لا غموض فيه فقال . إن هذه النفس ليست مستقلة أو جوهراً كاملاً ؛ بل إن البدن يدخل فى ماهيتها وطبيعتها ، لافى هذه الحياة الدنيا فحسب ؛ ولكن بعد موتها أيضاً . ولذلك فإنها تسمى بعد خروجها من البدن نفساً مفارقة [âme séparée] . ويتبين لنا حينئذ أنه يرى أن اتحاد النفس بالبدن اتحاد جوهري ، كما كان يقول أرسطو وليس عرضياً ، كما ذهب إلى ذلك ابن سينا .

وكان « توماس الأكوينى » حريصاً على هذا التعريف كل الحرص . ويرجع السبب فى حرصه إلى أنه كان يستعين به على تفسير بعض المسائل الدينية ، وأهمها التفرقة بين نفوس البشر وبين الملائكة . ذلك أنه كان يرى ، على غرار فلاسفة الإسلام ، أن هذه الأخيرة عقول مفارقة ، أى مجردة عن كل مادة ، على حين أن النفوس الإنسانية صور لأجسام ، ولا بد من أن يدخل الجسم فى تعريفها . كذلك نص على ضرورة هذا التعريف حتى يمكن تفسير معرفة النفس للعالم الحسى بعد موتها ؛ إذ لولا دخول معنى اللحم فى تعريفها

(١) كتاب وحدة العقل ضد أتباع ابن رشد من الباريسيين .

- كما يقول - لما استطاعت النفوس ، التي يتوفاها الموت ، أن تحيط علماً بما يقع في هذه الحياة الدنيا . وهي لا تستطيع ذلك إلا إذا استخدمت أعضاء الحس التي فارقها . وقد قال : إن معنى اللحم [la chair] جزء من ماهية النفس .

ومع ذلك ، فإننا نراه ينسى هذا الحرص ، ويعدل عن ذلك التعريف حين يتبين له أنه لا يكفي في إثبات خلود النفس ؛ بل يهدمه . فإننا ، لو قلنا إن فكرة اللحم أو الجسم تدخل في تعريف النفس ، وإلها جزء من ماهيتها لترتب على ذلك أنه إذا فنى اللحم وجب أن تفنى صورته . ولذا نرى « توماس الأكويني » يسارع إلى تعريف ابن سينا فيقول : لما كانت النفس جوهرًا كاملاً فإنها تستطيع البقاء بعد فناء جسدها ، مع أنه كان يقول في مواضع أخرى بأن اتحاد النفس بالبدن اتحاد جوهري ، وليس عرضياً وبأنها ليست جوهرًا مستقلاً يدبر البدن كما يدبر الرمان أمر السفينة .

ولما اطلع توماس الأكويني على فلسفة ابن رشد حاول تقايدته في التوفيق بين تعريف كل من أرسطو وابن سينا فقال : إن النفس جوهر غير جسمى وهي في نفس الوقت صورة للبدن ، وهي السبب في أن الإنسان يحتل مكاناً وسطاً بين عالمين : عالم الحس وعالم العقل .

لكننا نستطيع القول بأنه كان أكثر ميلاً إلى تعريف أرسطو ، وفلسفة هذا الأخير هي الغالبة على تفكيره . وفي رأينا أن توماس الأكويني لا يستأهل أن يضم إلى صفوف كبار الفلاسفة الذين عذوا بدراسة النفس ، لأننا نجد أنه لا يثبت على تعريف سمينه ؛ بل يتمد على تعاريف مختلفة ومتباينة . ومعنى ذلك أنه يستخدم كل تعريف من هذه في الموضع الذي يظن أنه أكثر اتساقاً مع

فكرته . فتارة يقول إن النفس جوهر قائم بنفسه ، وتارة يقول إنها تتحد اتحاداً
جوهرياً في البدن ، وإنه يدخل في تعريفها حتى بعد مفارقتها إياه ، وتارة أخرى
يقول إنها جوهر مستقل وصورة للبدن في الوقت ذاته . وليس هناك ما هو
أكثر دلالة على الاضطراب في التفكير من هذا المسلك . ومع ذلك ، فسنعجب
فيما بعد لصاحب هذا التفكير المضطرب القلق حينما ينسب إلى ابن رشد ،
الذي لم يفهمه جيداً في هذه النقطة ، آراء لم يقل بها هذا الأخير قط .

الفصل الرابع

وحدة النفس الإنسانية

١ - تمهيد

رأينا كيف جزم أفلاطون بتعدد النفوس في الجسم الواحد ، وحدد لكل نفس منها جزءاً خاصاً بها . أما أرسطو فإنه كان يرى على خلاف أستاذه أن النفس الإنسانية واحدة ، وأن ما نراه فيها من اختلاف القوى لا يدل على انقسام حقيقي فيها ، ولكنها وظائف متعددة ومتدرجة تتعاقب على مادة واحدة . ومع ذلك ، فإننا نجد لديه بعض الاضطراب في تقرير هذه الوحدة . ويرجع هذا إلى تردده وعدم وضوحه في تحديد طبيعة العقل الفعال : أهو إحدى وظائف النفس أم هو نفس من جنس آخر ؟ . وقد ترك هذا الفيلسوف تلك المسألة دون حل ، فاختلف شراحه من الإغريق والمسلمين في تفسيرها . فذهب فلاسفة الإسلام ، ونعني بهم القاراي وابن سينا والغزالي ، إلى أن العقل الفعال شيء آخر سوى النفس . وأما أبو الوليد بن رشد فقد فسر أرسطو تفسيراً لم يسبقه إليه أحد فقال : إن جوهر النفس وحقيقتها نشاط وإدراك عقلي ، أي أنها عقل فعال . وكان لرأيه هذا أثر كبير في تغيير اتجاه التفكير المسيحي . فإن « ألبرت الأكبر » كان يرى رأى المتقدمين من فلاسفة الإسلام ؛ فلما اطلع تلميذه « توماس الأكويني » على تفسير الفيلسوف القرطبي عدل إليه . وعلى الرغم من اعتماده على آراء هذا الفيلسوف فإننا نلاحظ عنده اضطراباً في هذا الموضوع ؛ لأنه يقول تارة إن النفس الإنسانية عقل فعال ، ثم يقول تارة أخرى : ليس من

من المعقول أن تكون كذلك . وسنرى أن تردده يرجع في حقيقة الأمر إلى اضطرابه في تعريف النفس ، حين يذكر تارة أنها جوهر مستقل ، وحين ينص تارة أخرى على أنها صورة للبدن ، وأنها تتحد به اتحاداً ذاتياً .

٢ - نظرية أرسطو

تساءل أرسطو في كتاب النفس^(١) فقال : أستخدم النفس بأمرها في التفكير والإحساس والحركة ، وفي كل ما نقوم به من أعمال ، أو نخضع له من أفعال ، أم يجب أن تنسب هذه العمليات المختلفة إلى أجزاء مختلفة منها ؟ ويترب على هذا السؤال سؤال ثان وهو : أتحمل الحياة في جزء واحد معين بالذات ، أم في عدة أجزاء ، أم في جميع الأجزاء ، أم هي نتيجة لسبب آخر ؟ ثم يقول أرسطو : لقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن النفس تقبل الانقسام ، وأن جزءاً منها يفسكر ، في حين أن جزءاً آخر منها يشتهي . ولا شك في أنه يشير هنا إلى رأى أفلاطون . ولذا فإذا رأينا أرسطو يعدد وظائف النفس ، ويتكلم عن نفس نباتية وأخرى حسية أو خيالية أو عاقلة أو محركة أو شهوانية ، فإنه ينبغي لنا ألا نفهم من هذا التعداد أنه يرى ، حقيقة ، انقسام النفس الإنسانية إلى هذه الأجزاء ، وذلك لأنه ينفي استقلال هذه النفوس . وقد استخدم في توضيح الصلة والتدرج بين هذه الأجزاء أو الوظائف إحدى نظرياته المعروفة ، وهي تلك التي تنص على أنه من الممكن أن تتعاقب عدة صور على موضوع واحد ، أي مادة واحدة ، بحيث تكون كل صورة منها مادة للتي أسمى منها دون عكس . ومعنى ذلك أن النفس الغذائية تعد مادة للنفس الحسية ، وهذه الأخيرة مادة

(1) De Anima, 411, b

لنفس الخيالية ، وهكذا . فليست هذه الصور أو الوظائف إلا مظاهر مختلفة لشيء واحد بعينه وهو النفس .

ويذكر أرسطو في موضع آخر من كتاب النفس أن عدد هذه الأجزاء أو الوظائف لا نهاية له ، وأنه لا يسكن أن يفرق المرء ، تبعا لبعض الفلاسفة ، بين ثلاث قوى . فإن هناك قوى أخرى بينها من الفروق أكثر مما بين تلك التي ذكرها هؤلاء . ومن هذه القوى : القوة النباتية التي يشترك الحيوان فيها مع النبات ، والقوة الحسية التي لا يمكن وصفها بأنها لا تخضع لحكم العقل أو تخضع له ، والقوة الخيالية التي تختلف بطبيعتها عن باقي القوى الأخرى ، والقوة الشهوانية التي تبدو ، بحسب طبيعتها وسيطرتها ، مستقلة عن جميع القوى السابقة . ومع ذلك فلا يمكن فصلها عنها ؛ وذلك لأننا نعلم أن الرغبة الرشيدة تصدر عن الجزء العاقل من النفس ؛ بينما تنجم الشهوة العمياء عن الجزء غير العاقل منها . فلو كانت النفس تنقسم كما يقول أفلاطون إلى ثلاث نفوس اسكانت الرغبة مشتركة بين هذه جميعها^(١) .

فإذا أراد الفيلسوف دراسة النفس فليدرسها إذن على غرار الطريقة التي يتبعها عالم الهندسة في دراسة الأشكال ؛ وبيانه أن هذا العالم لا يدرس الأشكال العامة التي لا تعبر عن أى شكل خاص بالذات ، وإنما يدرس المثلث والمربع وكثير الأضلاع وغيرها من الأشكال الأكثر تعقيدا ، وينتقل دائما من البسيط منها إلى المركب ؛ لأن كل شكل يتضمن الشكل الذي يسبقه لا الذي يليه . وكذا الأمر فيما يتعلق بدراسة الفيلسوف لوظائف النفس أو توافها التي تتضمن كل قوة منها ما يسبقها ، لا ما يليها من القوى .^(٢) مثال ذلك

(١) Ibid, 432 ε 1 - 8

(٢) أنظر : « Histoire de la philosophie, Tome I. P 231 » الأستاذ

« لا ميل برييه » .

أن الكائن الحي الذي يحس لابد أن يكون متغذيا ، والكائن الحي الذي يتخيل يجب أن يكون حساسا . وليس تعدد هذه الوظائف في الكائن الواحد معناه أن له نفوسا كثيرة .

وتتفق هذه النظرية ، فيما عدا ذلك ، مع آراء أخرى لأرسطو خاصة بتدرج الكائنات ، فقد ذكر أن عددا كبيرا من الحيوان يتصف ببعض الصفات التي تشبه تلك التي تبدو واضحة متميزة لدى الإنسان ، كالليل إلى الاجتماع والتوحش ، واللين والشدّة ، والشجاعة والجبن ، والأمانة والفدر ، والحياء والثقة بالنفس . أضف إلى ذلك كله أننا نشاهد لدى كثير منها أفعالا تدل على وجود بعض الصور أو المعاني العقلية . وهكذا يتبين لنا أن الطبيعة تنتقل بالتدرج من الكائنات غير الحية إلى الكائنات الحية ، وأن هذا التدرج مستمر وغير محسوس إلى حد أنه قد يخفى علينا ما بين هاتين المجموعتين من حلقات متوسطة ، فلا ندرى إلى أيهما يمكننا إرجاع بعض الكائنات التي توجد بينهما^(١)

وليس لأحد أن يقول إن النفس تنقسم بانقسام البدن . فإن في ذلك القضاء على وحدتها . فليست وحدة البدن واتساق أجزائه سببا في وحدة النفس ؛ بل الأمر على خلاف ذلك ، فإن النفس مبدأ وسبب لوحدها واتساق وظائفها ، بمعنى أن طبيعتها هي التي تقتضي هذه الوحدة وهذا الاتساق .

وأخيرا يقول أرسطو : إنه ليس من الممكن أن يختص كل جزء من أجزاء النفس بحفظ جزء من أجزاء الجسم ؛ وذلك لأنه من العسير أن يتخيل المرء الجزء الذي يقوم العقل بحفظ وحدته . فإن العقل لا يستخدم آلة عضوية ، كما هي الحال فيما يتعلق بالوظائف النفسية الأخرى . وقد استشهد على استحالة

(١) Histoire des animaux, VIII, 1.

التسليم رأى أفلاطون الخاص بتعدد النفوس بهذا المثال وهو : أن بعض النباتات أو الحشرات إذا قسم إلى أجزاء استمرت هذه الأجزاء في الحياة ، كما لو كانت ذوات نفوس مستقلة^(١) .

ومن هذا انتهى إلى أن النفس لديه واحدة ، وأن مظاهرها المختلفة ، كالتغذى والنمو والتوالد والإحساس والحركة والشهوة والتخيل والإدراك ، ليست إلا وظائف يتبع بعضها بعضاً . وقد تجتمع هذه الوظائف كلها في كائن واحد ، كما هي الحال في الإنسان . وقد يوجد بعضها دون الآخر في بعض الكائنات ، كما هي الحال في الحيوان والنبات . مثال ذلك أن الحس والحركة مشتركان في الحيوان والإنسان ولا يوجدان في النبات .

٣ - وحدة النفس في الفلاسفة الإسلامية

تبع مفكرو الإسلام آراء أرسطو في تعريف النفس وبيان وحدتها ، وإن كانوا ، على الرغم من ذلك ، أكثر ميلاً إلى مذهب أفلاطون في تحديد طبيعتها ، أى في القول بأنها جوهر مستقل عن البدن .

(١) الفارابي :

ما زلنا نذكر كيف نص أبو نصر الفارابي^(٢) على أن اسكل جسم نفسه الخاصة به ، وعلى استحالة أن يحتوى الجسم الواحد على أكثر من نفس واحدة ، وكيف جزم بأن للنفس قوى منبثة في جميع أنحاء البدن . وتنقسم هذه القوى لديه إلى قسمين رئيسيين أحدهما موكل بالعمل والآخر موكل بالإدراك . وينقسم الأول

(١) De Anima 411, 20.

(٢) انظر ص ٧٦ .

منهما إلى ثلاثة أقسام فرعية ، وهى القوة النباتية والقوة الحيوانية والقوة الإنسانية .
فوظيفة الأولى هى حفظ الشخص وتنميته والإبقاء على نوعه ، أى أنها تشمل
التغذى والنمو والتوالد . وتنحصر وظيفة الثانية فى جذب النافع الذى تقتضيه
الرغبة أو الشهوة ، وفى دفع الضار الذى يستدعيه الخوف ويتولاه الغضب .
وأما وظيفة الثالثة فخاصة باختيار الجليل والنافع فى هذه الحياة الدنيا ، أى أنها
قوة خلقية تشرف على سلوك الإنسان .

وينقسم القسم الثانى منهما إلى قسمين فرعيين : حيوانى وإنسانى . أما الحيوانى
فوظيفته الإحساس ، وأما الإنسانى فيهدف إلى تحصيل المعرفة العقلية بمعنى
السكامة .^(١) ويطلق على هذا القسم الأخير اسم العقل النظرى . ويقول الفارابى
إن نسبة هذه القوة إلى النفس كنسبة الصقال إلى المرآة . ومعنى ذلك أن هذه
القوة ترسم فيها المعانى من النقيض الإلهى ، كما ترسم الأشباح فى المرايا الصقيلة
إذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم تعرض النفس عن الجانب الأعلى بما قد يشغلها
من الشهوة والغضب والحس .

ب - ابن سينا :

كذلك نهج الرئيس ابن سينا هذا النهج ، وزاد عليه أنه اتخذ وحدة النفس
سبيلا إلى البرهنة على وجودها ومخالفتها فى جوهرها للبدن كما رأينا من قبل .^(٢)
وقد فرق بين ثلاث قوى رئيسية هى : النباتية والحيوانية والإنسانية ، وذكر أن
بينها نوعاً من التدرج ، وهو ذلك التدرج الذى يعبر عنه عندما يقول : إن تلك
النفوس مرتبة باعتبار العموم والخصوص . وبيان ذلك أن النفس النباتية أعم من

(١) أظن عيون المائل ، وهى فى مجموعة الثمرة المرضية ص ٧٣ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) أظن من صفحة ٧٨ إلى صفحة ٨٨

الحيوانية والإنسانية ، لأنها توجد لدى هذه الكائنات الثلاثة . والنفس الحيوانية أعم من الإنسانية ، لأنها توجد لدى الإنسان والحيوان على السواء . وأما النفس الإنسانية فأكثرها خصوصاً ؛ لأنها قاصرة على أفراد البشر . وقد أشار إلى هذه الصلة وذلك التدرج بقوله : « . . ثم وجدنا الأجسام المركبة المتنفسة ، أعنى ذوات النفوس ، قد اشتركت وافتردت فى كائنا خاصتى تحريكها وإدراكها . أما فى التحريك فلأن كائنها قد اشتركت فى أنها تتحرك فى السكم حركة النمو . وافتردت بأن شطراً منها يتحرك مع ذلك حركات مكانية بحسب الإرادة ، وشطراً منها لا يتحرك بها كالنباتات . وبمثل الأجسام الحيوانية قد اشتركت فى أنها حساسة مدركة ضرباً من الإدراك الحسى ، ثم افتردت بأن شطراً منها مدرك بالإدراك العقلى ، وشطراً منها لا يدرك به كالحساس والفرس . ثم وجدنا قوة التحريك أعم من قوة الإدراك ، لما رأينا أن النبات صفر عنها . . . وكل واحدة منهما أعم من القوة الناطقة التى للإنسان . فحصلت لنا القوى النفسانية مترتبة بحسب اعتبار العموم والخصوص على ثلاث مراتب : أولها تعرف بالقوة النباتية لأجل اشتراك الحيوان والنبات فيها . وثانيها تعرف بالقوة الحيوانية . وثالثها تعرف بالقوة النطقية . فإذاً الأقسام الأولى للنفس ، بحسب اعتبار قواها ، ثلاثة . » (١)

وهذه القوى مرتبطة أشد ارتباط فيما بينها ؛ لأنها تصدر جميعها عن أصل واحد هو النفس . (٢) وليس ثمة تناقض ما فى أن تكون النفس

(١) مبحث من القوى النفسانية ص ٢٤ و ٢٥ .

(٢) كتاب الشفاء الجزء الأول ص ٣٦٣ : « فنقول إنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع بينها كلها ويكون لسيته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الجواس : فانا نعلم أن هذه القوى يشغل بعضها بعضاً . »

جوهرأ واحداً ، وتفيض منها مختلف القوى في مختلف الأعضاء . (١) ولكن ليست هذه القوى منفصلة بحسب الواقع ، وإنما تصدر جميعها عن أصل أو منبع واحد ، ويختلف ظهورها بعضها بالنسبة إلى بعض حسب استعداد الجسم لذلك . فالنمو والتغذى والحركة تظهر في وقت مبكر بالنسبة إلى الخيال والإدراك العقلي مثلاً .

ح - الغزالي :

لم يسلك الغزالي مسلكاً يختلف كثيراً عما ذهب إليه الرئيس ابن سينا ، وإن استعان على تصويره لقوى النفس بأمثلة تذكرنا بعض الشيء بآراء أفلاطون في الجمهورية . فإنه يقول من جهة : « مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل وال في مدينته ومملكته . فإن البدن مملكة النفس وعالمه ، وقواه وجوارحه بمنزلة الصنائع والعملة . والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل ؛ والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة ؛ والغضب والحمية له كصاحب شرطة . والعبد الجالب للميرة كذاب مكار مخادع خبيث يتمثل بصورة الناصح ، وتحت نصحه الشر الهائل والسهم القاتل . وديده وعادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يدبره ، حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته في آرائه ساعة . . . كذلك النفس متى استعانت بالعقل وأدبت القوة الغضبية ، وسلطتها على الشهوة ، واستعانت بأحدهما على الأخرى ، فتارة بأن تقال من تيه الغضب وغلوئه بخلافة الشهوة واستدراجها ، وتارة بقمع الشهوة وبقرها بتسليط

(٣) نفس المصدر الجزء الأول من ٣٦٤ « فيقول إنه ليس يجب إذا كانت النفس واحدة أن لا يفيض منها في أعضاء مختلفة قوى مختلفة . ولولا ذلك لكان خلق البدن مطلقاً لها . »

القوة الغضبية عليها . . . اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه .^(١) « ولكنه يقول من جهة أخرى : « إن هذه الأفعال تتعلق بمبدأ يسمى ذلك المبدأ نفسا . فيكون قوامها وجودها وخاصيتها بذلك المبدأ الذى هو النفس . »^(٢) ومما يدل على أنه من أنصار وحدة النفس — كما كان يراها كل من الفارابى وابن سينا — أنه يقول بفكرة التدرج بين وظائف النفس : فأدناها مرتبة النفس النباتية ، وهى التى تقوم بوظيفة التغذية والنمو ، ثم تليها النفس الحيوانية ، وهى تتضمن ما فى النفس النباتية ، وتزيد عليها الحركة والإدراك . كذلك يفرق الغزالى ، مثلهما ، بين العقل والعمل والعقل النظرى فى الإنسان فثلا يقول : « وللنفس الإنسانى قوتان : إحداها عاملة والأخرى عاملة . والقوة العاملة تنقسم إلى القوة النظرية كالعلم بأن الله تعالى واحد والعالم حادث ، وإلى القوة العملية ، وهى التى تنفذ علما يتعلق بأعمالنا ، مثل العلم بأن الظلم قبيح ولا ينبغي أن يفعل . والقوة العاملة هى التى تنبثق بإشارة القوة العلمية التى هى نظرية متعلقة بالعمل ، ونسعى العاملة عقلا عمليا . ولكن تسميتها عقلا بالاشتراك . فإنها لا إدراك لها ، وإنما لها الحركة . وكما أن القوة المحركة الحيوانية ليست إلا لطلب أو هرب فكذا القوة العاملة فى الإنسان ؛ إلا أن مطلبها عقلى ، وهو الخير والثواب . »^(٣)

* * *

(١) معارج القدس ص ١٠٥ . وقد ذكر الغزالى مثالا آخر فقال : « مثل العقل مثل فارس متعبد ، وشهوته كفرسه ، وغضبه ككلبه . فمضى كان الفارس حاذقا وفرسه بروضا وكلبه مؤدبا معهما كان جديرا بالنتيج . ومضى كان هو فى نفسه أخرق وكان الفرس جوحا والكلب عقورا فلا فرسه ينبعث تحته متقادا ، ولا كلبه يسترسل بإشارته مطيعا . فهو خديق بأن يطمب ، فضلا من أن لا ينال ما يطلب . وإنما خرق الفارس مثل جهل الإنسان وقلة حكمته وكلان بصيرته ، وجاح الفرس مثل لغبة شهوته . وعقر الكلب مثل لغبة الغضب واستيلائه وغلوائه . »

(٢) نفس المصدر ص ١٨٥ .

(٣) مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٥ وما بعدها .

وهكذا يتبين لنا أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قد اتفقوا اتفاقاً تاماً في هذه المسألة^(١) على الرغم من أنهم تبعوا أرسطو في آرائه ؛ فقد أدخلوا على هذه الآراء جميعاً تعديلاً وتحويراً بميد المدى . وبيان ذلك أنهم ، وإن قالوا بأن للنفس وظائف كثيرة ومتدرجة كالغذاء والنمو والتوالد والحس والحركة والإدراك العقلي والأفعال الوجدانية ، فقد استثنوا العقل الفعال من بين هذه الوظائف . والسبب في ذلك أنهم يرون أن هذا العقل ليس إحدى وظائفها ، كما هي الحال في كل من العقل الهولاني أو المادى والعقل بالفعل والعقل بالملكة^(٢) ؛ بل يقولون إنه أحد العقول العشرة التى تفيض من العقل الأول أو الإله سبحانه على ما هو معروف لديهم في نظرية الفيض ، وهى النظرية التى تفسر لديهم كيف صدرت جميع الكائنات عنه تعالى .

كذلك استخدم فلاسفة الإسلام هذه النظرية في تفسير المعرفة الإنسانية ، فذكروا أن النفس ترقى في سبيل الإدراك من الحس إلى الخيال حتى تصل إلى مرتبة تستعد فيها لقبول المعانى التى تفيض عليها من العقل الفعال على هيئة الإثراق . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يكتسب معارفه العقلية عن طريق التجريد ، كما يقول أرسطو وبعض شراحه ؛ بل تفيض عليه المعانى مجردة عن كل أثر مادى .

ومع ذلك ، فنستطيع القول بأنه على الرغم من هذا التحوير العميق والتعديل الجوهري فقد استطاع هؤلاء الفلاسفة أن يؤكدوا وحدة النفس الإنسانية إلى حد كبير . ويجب علينا أن نعترف بأن نظريتهم القائلة بأن هذه النفس جوهر

(١) كذلك نص ابن طفيل ، من فلاسفة الأندلس ، على أن وحدة النفس هى السبب في وحدة الجسم ، وعلى أنها تستخدم هذا الأخير كآلة لها .
(٢) سنرى معنى هذه المصطلحات في الفصل السابع .

كامل ومستقل عن البدن تتفق أيما اتفاق مع القول بوحدها .

٤ — وحدة النفس لدى ابن رشد

لا ريب في أن الفيلسوف القرطبي كان أكثر فلاسفة الإسلام عناية بتقرير وحدة النفس . فإنه فسر أرسطو في هذه المسألة تفسيراً فذا يخالف فيه ما ذهب إليه كل شراحه في العصر القديم ولدى العرب أيضاً . وقد دعم الشارح الأكبر فكرة أرسطو ووضحها وضوحاً قد لا نغلو في وصفه ، إذا قلنا إن صاحبها نفسه عجز عن القيام به . وإنما نذهب إلى هذا الرأي لأننا نجد أن ابن رشد قد طهر مذهب الفيلسوف الإغريقي مما كان يعتوره من اضطراب في مسألة الصلة التي توجد بين النفس والعقل الفعال . ذلك أن أرسطو كان غامضاً كل الغموض فيما يتعلق بهذه المسألة . ويبدو ذلك بوضوح في كتابه عن النفس حيث يقول : « أما فيما يمس العقل فليس ثمة شيء بديهي بشأنه . ومع ذلك ، فإنه يبدو جيداً أنه نوع مختلف جداً من أنواع النفس ، وأنه وحده هو الذي يمكن أن يكون مفارقاً للبدن كمفارقة الخالد للشيء القابل للفساد ^(١) » .

وسنرى أن شراحه من الإغريق قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في تفسير هذا النص ، وذهبوا مذاهب شتى في تعيين المراد بالعقل الفعال [Intellect agent] . ويرجع السبب في خلافهم هذا إلى ذلك الغموض سالف الذكر . ولذا نجد أحدهم ، وهو الإسكندر الأفروديسي [Alexandre d'Aphrodite] يذهب إلى أن هذا العقل هو الإله ، وأنه محل في الإنسان ، ويقوم مكانه بوظيفة التفكير . أما مفكرو الإسلام فقالوا ، كما ذكرنا ، إنه هو الملك الأخير الذي يدبر حركة أقرب الأفلام إلينا ، ويعنون به فلك القمر .

(١) Aristote, De Anima, II, 2, 413.

وقد وهم كثير من مؤرخى الفلسفة المسيحية ومن المستشرقين أيضا عندما نسبوا إلى فيلسوف قرطبة آراء كان أشد الناس خروجاً عليها وإنكاراً لها : فقالوا إنه من أنصار نظرية الفيض ، وإنه لم يفعل سوى أن سار على آثار أبي نصر والرئيس ابن سينا وأبي حامد الغزالي ، وإنه يرى مثلهم أن العقل الفعال ليس إحدى وظائف النفس ، بل هو ذات خارجة عنها . ومما يدعو إلى العجب أنهم نسبوا إليه ذلك مع أن أحد كتبه ، وهو تهافت التهافت ، مليء بالنصوص التى يهاجم فيها ابن رشد تلك النظرية .

وقد غابت عن هؤلاء حقيقة ناصعة ، لم يقطنوا إليها بسبب فكرة سابقة وهمية ، وتلك الحقيقة هى أن أبا الوليد استطاع أن يبرز فكرة وحدة النفس الإنسانية ، وأن يدعها خير تدعيم عندما بين أن لهذه النفس وظائف عديدة تبدأ من التخذى والنو والحس والحركة ، وتنتهى بالاستعداد لقبول المعانى بعد تجريدها من كل طابع حسى . وقد سمى الوظيفتين الأخيرتين بالعقل الميولانى والعقل الفعال فالأول هو الذى يقبلها والثانى هو الذى يجردها . كذلك نص هذا الفيلسوف على أن هناك تدرجاً طبيعياً بين مختلف هذه الوظائف ، وعبر عن هذا التدرج بقوله : إن بينها اتصالاً من جهة الوجود والعلم . أما من جهة الوجود فذلك لأن كل وظيفة منها تعد شرطاً أو أساساً مائياً للوظيفة التى تليها ، كما تعد فى الوقت نفسه كالأوصورة للوظيفة التى هى أدنى مرتبة منها . مثال ذلك أن الحس يعد شرطاً فى الإدراك العقلى ومادة أولية له . لكنه يعد أيضاً كالأوصورة للوظائف الدنيا كالتخذى والنو . أما من جهة العلم فلأنه لا خيال دون حس ، ولا تفكير دون خيال ، بمعنى أن الحس والخيال شرطان ضروريان فى الإدراك العقلى بمعنى الكلمة . ونجد هذا رأى مفصلاً لديه فى كتاب مشهور يسمى « كتاب الفحص هل يمكن للعقل الذى هو فينا ، وهو

العقل المسمى بالعقل الهولاني ، أن يعقل الصور المفارقة بآخره أو لا يمكن ذلك ؟
وهو المطلوب الذي كان وعدنا أرسطو بالفحص عنه في كتاب النفس .

ويمكننا تلخيص فكرة هذا الكتاب على النحو الآتي : وهو أن أبا الوليد كان يرى أن العقل الهولاني والعقل الفعال ليسا في حقيقة الأمر إلا شيئا واحداً . ويعنى به النفس الإنسانية . فإذا كانت هذه الأخيرة مستعدة للمعرفة سميت عقلاً هولانياً أو مادياً ، أى أنها تشبه لوحة ملساء يمكن أن تنقش عليها معاني الأشياء . وإذا أدركت ذاتها ، أى إذا علمت أنها ذات مدركة سميت عقلاً فعالاً ، ونسبى هذه المرحلة لديه مرحلة اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال . وسنرى فيما بعد أن هذا الاتصال ليس اتصالاً صورياً ، كما ذهب إلى ذلك الفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم من الفلاسفة ؛ ولكنه اتصال من نوع آخر ، أى نوع خاص من الإدراك العقلي تستطيع به النفس أن تدرك ذاتها وتعلم أنها جوهر مستقل . وهذا هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الحدس العقلي [Intuition intellectuelle]

ونجد لديه هذه الفكرة أيضاً في كتاب آخر هو « تلخيص كتاب النفس لأرسطو » . وفيه يبين ابن رشد أن النفس جوهر مفارق أى مستقل عن البدن ، وأن لها وظائف متعددة نشأت الغالبية الكبرى منها بسبب اتصالها بالجسم . ومن هذه الوظائف العقل الهولاني والعقل الفعال ، وهما في الحقيقة شيء واحد هو النفس . وإنما سميت هذه عقلاً هولانياً لأنها تشبه المادة من جهة قبولها لمختلف الصور . ولكن ليس معنى ذلك أنها مادية حقيقة . أما إذا استطاعت أن تجرد المعاني من الأشياء ، وأن تعقل ذاتها . سميت عقلاً فعالاً . وفي ذلك يقول أبو الوليد^(١) : « إذن تبين أنه يوجد في النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات

(١) تلخيص كتاب النفس : fol 144, V. C - 2 . ويوجد هذا الكتاب بدار الكتب
الأهلية بباريس .

والآخر قبوله . فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعّالاً ، ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلاً ، وهو في نفسه شيء واحد . « فهذا إذن نص صريح لا يقبل الشك أو النقد ، وهو رد قاطع على هؤلاء الذين شوهوا مذهب هذا الفيلسوف حين اكتفوا بدراسة سابقيه ، فجزموا أنه لا بد أن يكون مثلهم . وها هو ذا نص آخر يعضد الأول . فإن الشارح الأكبر يقول في حديثه عن العقل الهولاني : « وهذا العقل هو بعينه العقل الفعّال الذي سيظهر وجوده بعد . » ^(١) وها هو ذا نص ثالث يعضد النصين السابقين ، إذا كنا حقيقة في حاجة إلى نصوص أخرى بعد أن رأيناها يرفض نظرية الفيض جملة : « إن النفس هي العقل الفعّال لأنها تستطيع تجريد المعاني حسب إرادتها . » ^(٢)

من هذا كله يتبين لنا أن فيلسوف قرطبة استطاع تقرير وحدة النفس على نحو لم يهتد إليه أرسطو نفسه ولا شراحه . وذلك لأنه كان أكثر وضوحاً من أرسطو عندما قررّ دون لبس أن النفس الإنسانية جوهر روحي قائم بذاته ، وأن وظائفها المختلفة لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالجسد ؛ وذلك باستثناء العقل الفعّال فهو ليس في حاجة إلى البدن ، وليست هذه الوظائف المتدرجة إلا صوراً وكالاً للجسم . ومعنى ذلك أن جوهرها عقل محض إذا حل في المادة اضطر إلى استخدام عدد كبير من الوظائف حتى يستطيع السمو إلى أرقى مراتب الإدراك ، فيهتدى آخر الأمر إلى إدراك حقيقته ، أي إلى معرفة أنه نشاط عقلي [activité intellectuelle]

* * *

ومن ثم فإننا نستطيع الآن أن نكون لأنفسنا فكرة واضحة عن مدى تجني

(١) نفس المصدر : 144 V. C. 2.

(٢) نفس المصدر : 146 V. C. 2.

مؤرخى الفلسفة من الأوروبيين — ومن تبعهم من أقرانهم فى الشرق — على أبى الوليد بن رشد عندما نسبوا إليه آراء لم يقل بها قط ، وحين وصفوه بأنه إمام المارقين وباعث موجة الإلحاد التى غمرت أوروبا فى القرون الوسطى . واعتقد من جانبها أنه من الممكن إرجاع هذه الأسطورة التى حاكها أولئك المؤرخون حول اسم هذا الفيلسوف إلى عاملين : أما أحدهما فينحصر فى أن بعض نظريات مفكرى الإسلام التى نقلت إلى أوروبا من مبدأ القرن الحادى عشر الميلادى بهرت جمعاً من الغربيين فجعلوها دعامة بنوا عليها آراءهم التى أرادوا التحرر بها من سلطان الكنيسة الفاهر . فلما أرادوا أن يخلعوا على آرائهم طابعاً فلسفياً بحثوا فلم يجدوا اسماً يفوق اسم الشارح الأكبر شهرة وذيوها ، فادعوا أنهم أنصاره وأتباعه . وأما العامل الآخر فببأنه أن جماعة من المثقفين فى ذلك الحين استطاعوا الوقوف على كثير من الآراء الحقيقية لفلاسفة الإسلام . وكان هؤلاء هم جماعة من الدومينيكان رحلوا إلى شمال أفريقيا ، وتعلموا العربية ، وقرأوا كتب الحديث والمتكلمين والفلاسفة ، ونقلوا كثيراً مما كانت تحتوى عليه نقلاً صحيحاً أو عن طريق الاقتباس . ^(١) وكان أشهر هؤلاء رجلاً يدعى « ريموند مارتان » . ومن الثابت المقرر أن « توماس الأكوينى » اطلع على فلسفة ابن رشد خاصة عن طريق « ريموند » . فقد كانا يتسبان معاً إلى طائفة الدومينيكان سائغة الذكر ^(٢)

وربما كان هذا العامل الثانى أبعد أثراً فى تشويه آراء الفيلسوف القرطبى ومسئولها . فإن « توماس الأكوينى » لم يقنع بأن أخذ عنه كل ما استطاع وعيه

(١) أرجع فى هذه المسألة إلى الرسالة القيمة التى كتبها العلامة أسين بالاسيوس (Aet y Palacios : El averroismo Teológico de Santo Tomas d'Aquino, Zaragoza, 1904.)

(٢) أنظر هنا للموضوع بالتفصيل فى كتابنا : « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد » .

وفهمه ؛ بل نسب إليه في الوقت نفسه جميع بدع عصره . فمن ذلك أنه يعزو إليه :
 في مسألة وحدة النفس التي تشغلنا الآن ، نظرية مفتراة في جميع تفاصيلها فيقول :
 إن الشارح الأكبر يفرق بين أمور ثلاثة هي : النفس والعقل الهولاني والعقل
 الفعال ، ويذكر أن العقل الهولاني ذات مفارقة للنفس الإنسانية ومشاركة بينها
 جميعها ، وتستطيع الاتصال بذات عقلية أخرى هي العقل الفعال . ولا ريب
 في أنه ليس ثمة ما يفوق هذا التشويه قبحاً ، ولا هذه الرغبة في التدليس شناعة .
 فقد رأينا منذ قليل أن أبا الوايد ينص صراحة في أكثر من موضع واحد على
 أن العقل الهولاني والعقل الفعال ليسا في واقع الأمر ذاتين مختلفتين ؛ بل هما
 شيء واحد بعينه . فهما مظهران لثبات واحدة هي النفس ، التي إذا اتصلت بالجسم ،
 استعدت لمعرفة جميع الأشياء الحسية ، وحينئذ تسمى عقلاً هولانياً أو عقلاً
 منفعلاً ، فإذا أتيح لها نصيب كبير من المعرفة أدركت ذاتها ، وحينئذ تسمى
 عقلاً فعالاً .

ومما يدل على أن هذا التشويه والتدليس لم يكونا عن سوء فهم لحسب ؛
 أن « توما الأكويني » ادعى لنفسه آراء ابن رشد الحقيقية . وفيما عدا ذلك
 فلم تسكن هذه هي المرة الوحيدة التي يسلك فيها « توماس الأكويني » هذا
 المسلك الغريب . فقد حرف آراء خصمه في مسائل أخرى كسألة علم الله
 للجزئيات . ذلك أنه أخذ عنه طريقته في حل المشكلة التي فرقت بين علماء
 المسلمين والتي حفزت الغزالي إلى تكفير أبي نصر الفارابي وابن سينا ، ثم أدعاهما
 لنفسه ، ونسب إليه الرأي القائل بأن الله لا يدرك الجزئيات . وتقصيل الأمر
 هنا على نحو ما هو أن الفارابي وابن سينا ذهبا إلى أن الله لا يدرك الجزئيات ،
 أي الأمور المتغيرة الحادثة ؛ لأن علمه بها يستدعي أن يكون متغيراً مثلها .
 وهذا محال عليه سبحانه . ثم قامت مناقشات عنيفة بين الفلاسفة وبين المتكلمين .

ومعهم الغزالي حول هذا الموضوع . وقد نبه ابن رشد إلى أن هذه مشكلة غير حقيقية ؛ لأنه ينبغي التفرقة بين علم الله وعلم الإنسان ؛ إذ العلم الأول سبب في وجود الكائنات ، على حين أن علم الإنسان مسبب عنها . ومن ثم فليس هناك وجه للمقارنة بين أمرين متضادين ، أى بين عالم الغيب وعالم الشهادة . (١)

وسنرى بعد قليل كيف كان رأى « توماس الأكوينى » مضطرباً في مسألة وحدة النفس على الرغم من اطلاعه على آراء أبى الوليد . ونشير هنا إلى أنه كان يتبع خطوات هذا الأخير . فإذا تصدى للرد على ملحدى الغرب والمارقين فيه نسى آراء الشارح الأكبر جملة ، وعاد إلى رأى أرسطو في تقريره لوحدة النفس على ما فيه من نقص وغموض . لقد كانت معرفته لآراء الفيلسوف القرطبي سبباً في خروجه على تعاليم أستاذه ألبرت الأكبر . وعلى الرغم من ذلك ، فإنه لم ينصفه ، ولم يعترف بكل ما أخذه عنه ؛ بل ذهب يوجه إليه أعنف النقد ، ويرميه بالزيف ، ويسفه تلك الآراء المزعومة التي افتراها عليه ، أو التي كان يعلم أنها مفتراة ، فأثر تنفيذها على اعتبار أنها تنسب إليه حقيقة ، حتى يظهر في أعين بنى ملته بمظهر الأصيل المبكر .

ولن نقف طويلاً أمام هذه الدعوى زين بطلانها وفسادها . فقد كفاه ابن رشد هذا الغناء حين قرر وحدة النفس على نحو لا أبس فيه في تلمخيص كتاب النفس ، وفي كتاب الفحص عن اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال .

٥ — وحدة النفس لدى توماس الأكوينى

لا نحد حرجاً كبيراً إذا قلنا بأن هذا المفكر جمع بين أمرين كلاهما شر ، فنحن نعلم من جهة أنه شوه آراء الشارح الأكبر ، وأنه عجز ، من جهة أخرى ،

(١) أنظر كتابنا « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد »

عن تكوين رأى متجانس عن هذه المسألة . وما كان ينبغي له أن يضطرب على هذا النحو بعد وقوفه على فلسفة ابن رشد . ولذلك فإننا لنميل إلى تقرير هذه الحقيقة ، وهو أنه كان يرى في مسألة وحدة النفس رأين متناقضين . وهذا هو سبب الاضطراب الذى أشرنا إليه من قبل .

أ - الرأى الأول :

لا يكاد يختلف هذا الرأى عن تلك الفكرة الواضحة التى سبق أن رأيناها منذ قليل لدى الفيلسوف القرطبي . ولا نظن بحال ما أن هذه الفكرة قد خفيت على « توماس الأكوينى » ، وإلا فكيف يمكننا تفسير هذه الظاهرة الغريبة ، وهى أنه يتبع هذا الفيلسوف خطوة بخطوة . فهو يبدأ مثلاً تماماً بالاعتماد على إحدى نظريات أرسطو ، ونعني بها تلك النظرية الخاصة بإمكان تعاقب عدة صور على مادة أو موضوع واحد . وهكذا اتخذ الفيلسوف المسيحي هذه النظرية بعينها وسيلة إلى تقرير أن النفس واحدة برغم تعدد وظائفها ، وإلى القول بأن هناك نوعاً من التدرج غير الملموس بين هذه الوظائف أو القوى بحيث تكون كل منها كالصورة التى تسبقها ، وبحيث تكون النفس العاقلة آخرها فى الظهور . وقد قال « توماس الأكوينى » يعبر عن هذا الرأى : إن النفس الغذائية أساس للنفس الحسية ، وهذه الأخيرة أساس للنفس الخيالية ، وهذه الأخيرة أساس للنفس العاقلة . كذلك أشار فى موضع آخر إلى أن النفس العاقلة تحتوى على النفس الحسية بالقوة ، وذلك لأن لها جميع صفات هذه النفس وزيادة . ومع ذلك ، فإن هذه الصفات لا توجد فى النفس العاقلة على نحو يدعونا إلى التمييز فيها بين نفسين مختلفتين ^(١) .

(١) أنظر De spirit creat. q.5, art 3 ad Respondeo

وارجع أيضاً إلى كتاب العلامة جلدون . Le thomisme p. 270—271

ثم ندرج من هذه الفكرة المبدئية إلى القول بأنه ليس للإنسان في الحقيقة إلا صورة جوهرية واحدة — [*Forme substantielle*] وليست هذه الصورة شيئاً آخر سوى العقل. فإذا ذكرنا أنه كان يعرف النفس فيما مضى بأنها صورة للبدن تبين لنا بوضوح أنه لا يفرق بينها وبين العقل . وقد نص على أن هذه النفس تسكن وحدها في تحديد الجوهر الحقيقي للإنسان ، وأنها هي السبب القوي من أجله وجد البدن ، وهي التي تخضع عليه ، في نفس الوقت ، الحياة والحس والإدراك ^(١) .

تلك هي اللغة التي يستخدمها « توماس الأكويني » في عرض هذا الرأي الأول . وليست هذه اللغة غريبة الجرس على مسامعنا ؛ بل لقد يجمل للمرء أنه يسمع ابن رشد لا أرسطو ، ومعنى ذلك أن « توماس » يبتعد هنا عن الفلسفة الأرسطاطاليسية الحقيقية لكي يقترب من آراء فيلسوف قرطبة على أكثر ما يستطيع . فليس العقل حينئذ نوعاً آخر من النفس ، وإنما هو جوهرها وحقيقتها والسبب في وجود البدن . ومن البديهي أننا لسنا في حاجة إلى القول بأن ذلك المفكر المسيحي لم يقع على هذا الرأي عفواً ؛ إذ لو لم يعثر عليه عند ابن رشد لسلك مسلكاً آخر . غير أنه وجد عند ابن رشد فاختاره لنفسه ، وجعل ينقض به آراء أستاذه « ألبرت الأكبر » . وهذا الأخير من أشماع نظرية الفيض ، ومن القائلين بوجود عقل فعال خارج النفوس الإنسانية . فهل كان للتلميذ أن يخرج على تعاليم أستاذه ، تلك التعاليم التي تمت بأكثر من صلة إلى آراء الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام الذين كان توماس يعرف عنهم وعن آرائهم شيئاً كثيراً — نقول هل كان له أن يفعل كذلك ما لم يكن قد اهتدى إلى مصادر جديدة ، وهي فلسفة ابن رشد ؟

ومن الواجب أن نقول إن هذا الرأي أو التفسير لا يتفق مع تعريف النفس لدى أرسطو . فإن تعريفها بأنها صورة للبدن لا يبين لنا بوضوح كيف تظل واحدة وكيف تتعدد وظائفها . وقد فطن ابن رشد إلى ذلك ونبه عليه ، فقال إن تعريف أرسطو ليس كافيا في بيان طبيعة النفس ؛ بل لا يستعان به إلا على اعتبار أنه وسيلة مهيأة إلى معرفة حقيقة جوهرها ، فالنفس ليست صورة فحسب ؛ بل هي قبل كل شيء ذات غير جسمية تتصف بصفات عديدة .^(١) ومن الواضح أن تعريفها بأنها جوهر كامل لا يدخل الجسم في ماهيته أكثر ملائمة للفكرة القائلة بوحدة كذات ، وبتعدد وظائفها في آن واحد .

كذلك فطن « توماس الأكويني » ، بسبب اطلاعه على آراء أبي الوليد ، إلى قصور تعريف أرسطو . ولذا نجده — وهو أشد « المدرسين » غيرة على الفاسفة الأرسطوطاليسية — يصف النفس ، في هذه الحال ، بأنها صورة جوهرية ، أى صورة وجوهر في الوقت نفسه . ومعنى ذلك أنه يذسى تعريفه القارى لها جملة ، وهو التعريف القائل بأنها صورة لجسم طبيعى ، وأن اللحم يدخل فى ماهيتها . وليس المرء فى حاجة إلى تلمس الأسباب التى دعت به إلى هذا النسيان أو التباسى ، وإلى سلوك مسلك أقرب إلى الفاسفة الأفلاطونية منه إلى فلسفة أرسطو . فإن تعريف أرسطو يضطره لا شك إلى الاعتراف بأن العقل شيء آخر غير النفس . وهل يمكن الخلاص من هذا الرأي إلا بالقول بأن نفس الإنسان صورة جوهرية ، أو عقل محض يحتوى على كل من النفسين الحسية والغذائية ؟^(٢)

هذا هو محل رأى الأول لتوماس الأكويني فى وحدة النفس . ويتبين

(١) ارجع إلى صفحة ١١٤

(٢) أنظر كتابه السمى الخلاصة اللاهوتية: Summa theologiae, 1 q 75 art. IV

لنا من هذا العرض السريع أنه كان أحد هؤلاء الأفراد القلائل الذين فهموا فلسفة ابن رشد وشروحه لأرسطو على حقيقتها . فإن ذلك الفيلسوف المسلم سوّى بين النفس الإنسانية والعقل حين قال إن كلا منهما لا ينقسم بانقسام البدن .^(١) فهذا نص جديد إلى جانب تلك النصوص العديدة التي يصرح فيها بجلاء أن النفس جوهر عاقل مستقل بذاته .

وحينئذ يجوز لنا الحكم على النقد الذي وجهه إليه توماس الأكويني بأنه لم يكن تجديرا بأن يسمى نقداً ؛ بل إن هذا النقد يتسم بالهوى والتحامل . ذلك أنه لا يحق لأحد أن يوجه مثل هذا النقد إلى رجل يقول : إن النفس سبب ومبدأ لوجود البدن ، وأنها إذا اتحدت به أصبحت عقلاً هيولانياً ، أى استعدت لإدراك الأشياء الحسية ، وعقلاً فعالاً لأنها تنزع هذه المعاني وتجردها ، وتستطيع في نهاية الأمر أن تدرك أنها ذات كاملة مستقلة عن البدن . وحينئذ لا يمكن التفرقة بين العقل الهيولاني والفعل الفعال . ولا شك في أن هذه الفكرة تختلف تماماً عن فكرة اتصال العقل الأول بالثاني لدى المتصوفين من الفلاسفة وغيرهم ممن يرون اتصال الإنسان بذات خارجة عنه . وسنرى الفروق واضحة بين هذا الفيلسوف وبين القارابي وابن سينا والغزالي حين نعرض لبيان مراتب الوظائف العقلية لدى الإنسان ، وحين نرى أنه يختلف عنهم في شرح مراتب المعرفة الإنسانية .

ب — الرأى الثالئ :

لم يكن الرأى السابق يعبر حقيقة عن اتجاه فلسفة محدد لدى « توماس الأكويني » ؛ لأنه لم يعمد إلى هذا الرأى ، ولم يسلك مسلك ابن رشد إلا

ليستخدمه ، كما رأينا ، في الخروج من بعض المآزق التي أدى إليها تعريف أرسطو للنفس . ومعنى ذلك بعبارة أدق أن هذا الرأي الأول كان وليد الحاجة فحسب ، وأنه كان لا يعبر عن فكرة عميقة أو اتجاه دائم لديه . وإنما لجأ إليه وقت الحاجة ، وبخاصة حينما تصدى لإثبات خلود النفس . حتى إذا قضى منه حاجته انفض عنه ونسيه جملة ، وركن من جديد إلى رأى آخر يناقضه تماماً .

وإنما اضطر إلى العدول عن الرأي الأول لأنه لا يغنى عنه شيئاً في الرد على بعض الملحدين من أهل ملته الذين زعموا أنهم أتباع ابن رشد وحاملى لواء فلسفته في الغرب . أما ما يخص قصة هؤلاء فهو أن جماعة من الباريسيين أخذوا نظرية النفس السكلية عن أبي نصر الفارابى وطبقوها على العقل أيضاً . فقالوا إن جميع أفراد البشر لا يشتركون في نفس واحدة فحسب ؛ بل لهم عقل واحد . ثم بحثوا عن فيلسوف مسلم نابه الذكر ، لكي ينسبوا إليه هذا الرأي الغريب ، وحتى يدعموا حججهم باسمه ، فلم يجدوا من هو أبعد ذكراً وأنبه شأنًا من فيلسوف قرطبة ، الذى كان يعد حجة القرون الوسطى في فهم فلسفة أرسطو وتفسيرها .

فلما أراد « توماس الأكوينى » الرد على هؤلاء التلاميذ الأدعباء جمع بينهم وبين الشارح الأكبر في سلك واحد ، فوصفه كما وصفهم بالزيغ ، وجعل هذا الفيلسوف العربى أمام الملحدين . وقد رأينا كيف كان يعلم رأى أبى الوليد في هذه المسألة تمام العلم . ومع ذلك ، فإنه لم يجد غضاضة في تشويه هذا رأى ومسخه ، حتى يقنع الملحدين في أمتة بخطأهم ، وحتى يتمكن من القضاء على تلك البدعة القائلة باشتراك البشر في نفس واحدة وعقل واحد ، وهى تلك البدعة التى بهرت عقول بعض المفكرين الخارجين على رجال السكهنوت في الغرب في أواخر القرن الثانى عشر ، وطيلة القرن الثالث عشر .

وعندئذ ما كان له إلا أن يرجع عن رأيه الأول لئلا يتمسك بحرفية تعريف أرسطو للنفس فيقول : ليس العقل حقيقة الإنسان وجوهراً . وكيف يكون الأمر كذلك إذا لم يكن هذا العقل سوى إحدى وظائف النفس أو قواها ؟ إن النفس صورة للجسم ، وهي تتحد به اتحاداً جوهرياً . فليست إذن بذات مستقلة حتى يمكن القول بأنها عقل محض . وهكذا لم يعد العقل ، حسب هذا الرأي الجديد ، الجوهر الحقيقي للنفس ، ولم تعد النفس العاقلة تتضمن ، أو تحتوى على كل من النفسين : الحسية والغذائية ، كما كان يقول « توماس الأكويني » منذ قليل .

وليس لنا أن نلج في بيان اضطراب هذا المفكر ونسيانه لبعض آرائه الأخرى . ولسكننا نعجب له في الواقع كيف استطاع ، دون عسر ، أن يهدم ببعديه رأياً أحكم عرضه وتفصيله ، عند ما ذكر أكثر من مرة أنه يجب على المرء ألا يفرق بحال ما بين النفس والعقل الفعال . ومع ذلك فقد كان هذا هو مسلكه .

فينبغي لنا حينئذ أن ندع العجب جانباً ، لكي نبحث عن الأساس الجديد الذي بنى عليه هذا الرأي . وليس هذا الأساس الجديد سوى ما رأيناه من قبل من اضطراب أرسطو في تقرير وحدة النفس . فقد قال « توماس الأكويني » : ليست النفس العاقلة بالصورة الجوهرية في الإنسان ، ولكنها جزء من النفس التي هي صورة للبدن . ^(١) كذلك ذكر في كتابه المسمى « وحدة العقل ضد أتباع ابن رشد من الباريسيين » ما يأتي : « وحينئذ يتضح لنا دون شك — حسب ما قضى به أرسطو في مسألة العقل المنفصل — أن هذا العقل جزء من النفس التي هي صورة للبدن . » ^(٢) وإذا قلنا إنه جزء منها فإنه أشد خصوصاً منها ، فلا يمكن

(1) De Unitate intellectus, P. 41 :

(2) Manifestissime igitur apparet absque omni dubitatione ex verbis Aristotelis hanc fuisse ejus sententiam de intellectu possibili quod intellectus sit aliquid animae qui est actus corporis

تتبعاً لذلك أن يتحد معها تمام الاتحاد . وقد ظن « توماس » أن تلك هي خير وسيلة إلى هدم آراء الباريسيين الملحدتين ؛ لأننا إذا قلنا إن العقل أحد أجزاء النفس فليس من المعقول أن يكون واحداً مشتركاً بين جميع البشر ؛ إذ لسكل فرد منهم نفس خاصة به ، ومن المستحيل أيضاً أن يكون ذاتاً خارجة عن هذه النفوس . وهكذا اعتقد أن تعريف أرسطو للنفس ينقذه من الوقوع في تلك البدعة . ونسى أن هذا التعريف يقضى بالمرء إما إلى إنكار خلود النفس وإما إلى القول بأن النفوس الجزئية ، إذا فارقت أبدانها ، لم يعد هناك ما يدعو إلى تفرقها بعد زوال المواد التي كانت سبباً في اختلافها .

ولذلك فإننا نميل إلى القول بأنه لم يكون لنفسه رأياً فاصلاً عن طبيعة النفس ، وأنه كان مضطرباً يتردد - على غير هدى - بين آراء أرسطو وبين آراء ابن سينا . فهو يلجأ إلى آراء الأول من جهة لكي يثبت أن العقل جزء من النفس ، وهو يفزع إلى الثاني لكي يبرهن بآرائه على خلود النفوس الجزئية . وفي أحيان أخرى لم يكن له بد من اتباع الآراء الحقيقية لابن رشد ؛ فنص على أن النفس ليست مجرد صورة للبدن ، كما كان يقول أرسطو ؛ وإنما هي صورة من جنس خاص ، بمعنى أنها مستقلة عن الجسم الذي تتصل به . وقد اضطر إلى الجنوح إلى هذا الرأي لسبب آخر غير الذي ذكرناه من قبل ، وهو أنه رأى أنه من التناقض القول بأن النفس ، وهي صورة للبدن ، تستطيع أن تقوم ببعض الوظائف التي لا تستعين على أدائها ببعض أجزاء الجسم الذي هي كمال له . وهكذا نجده يقول : « إنه من الواجب أن يستثنى المرء حالة خاصة ، وهي تلك الصورة التي تعد مبدأ لوجود سماتها . » ^(١) ويريد بذلك النفس التي هي السبب في وجود الجسم والحياة

والحس والإدراك العقلي . ولكنه كان أكثر وضوحا من ذلك أيضا حينما قال :
ان الصورة التي تؤدي أفعالها بأحدى ملكاتها أو قواها ، دون أن تستعين على
أدائها بالمادة ، هي صورة ذات وجود خاص بها . فليست النفس كبقاى
الصور ؛ بل هي صورة قائمة بذاتها ، ومستقلة نسبيا عن الجسم .

غير أنه عجز ، مع ذلك ، عن الجمع بين مذهب أرسطو وابن سينا على النحو
الذى سبقه إليه ابن رشد . ولذلك لم يستطع أن يكون لنفسه نظرية متجانسة
عن طبيعة النفس وعن وحدتها . وكان ينبغي له بعد هذا كله أن يقف موقفا
نزيها من فيلسوف قرطبة ؛ فيسلك مسلكا آخر غير الذى سلكه فى الرد
على تلاميذه الأدياء . ولربما كان أجدى له وأحرى به أن يستعين على
ذلك بآراء هذا الفيلسوف . فإنه يقول — فى كتاب الفحص عن اتصال
العقل الهولانى بالعقل الفعال — بـنـلـود هذين العقليين ؛ بينما يزعم أنصار
وحدة العقل من اللاتينيين أن العقل الهولانى عقل فان . والحقيقة أن هؤلاء
الذين تصدى « توماس الأكوينى » للرد عليهم لم يكونوا سوى تلاميذ أرسطو
نفسه وأبى نصر الفارابى .

ومما يثير العجب ما نراه من خلط الأكوينى ، عندما ينسب إلى ابن رشد
آراء منتزعة ، ثم يعتمد فى نقدها على بعض أقوال ابن سينا والغزالى . وكأنه
يجهل أن أبا الوليد همداه إلى رأيه الأول الذى يسوى فيه النفس والعقل
الفعال ، وهو الذى لا يتفق كما نعلم بحال ما مع فلسفة هؤلاء الذين
يحتج بأقوالهم .

ويمكننا إجمال موقف « توماس الأكوينى » حيال وحدة النفس الإنسانية على النحو الآتى : لقد أدى به اضطرابه فى تعريف النفس وفى التردد بين وجهتين مختلفتين من النظر إلى تكوين رأيين متناقضين عن طبيعتها ووحدةها على الرغم من تعدد وظائفها . والواقع أنه لم ينتفع كثيراً بما اقتبسه من الفلاسفة المسلمين ، ولم يفعل سوى أن ارتضى مذهب أرسطو فى هذه المسألة على ما فيه من غموض . فقد رأى « أن النفس الإنسانية تعجز عن إدراك ذاتها إدراكاً تاماً ؛ لأنها صورة للبدن كما ينص على ذلك تعريفها . غير أن هذا لا يحول دون أن يكون أحد أجزائها ، وهو العقل ، قادراً على إدراك ذاته . » أفليس معنى هذا أن العقل نوع آخر من النفس . إنه يجب علينا أن نعترف بأن « توماس الأكوينى » ظل أميذا على الفلسفة المشائية ، ومع ذلك ، فقد كان ثمن هذه الأمانة باهظاً ؛ لأنها تكاد تهدم وحدة النفس بدلا من أن تقررها . كذلك يجب القول بأنه أبعد ما يكون عن اللاحق بأبى الوليد . فإن هذا الأخير استطاع التخلص من جميع الصعوبات التى أثارها غموض أرسطو فى هذا الصدد . حقاً إنه حلّ مذهب أرسطو أكثر مما يحتمل ، عندما قال بأن النفس هى السبب الحقيقى فى وجود البدن والحياة والإحساس والإدراك ، وأنها ذات وصورة فى آن واحد . وليس يخفى أنه لم يتردد فى استعارة بعض آراء سينا فى النفس ، حتى يكون نظرية جديدة تخلو من الغموض والتناقض .

الفصل الخامس

الصلة بين النفس والبدن

١ - تمهيد

لقد كان لفلاسفة الإسلام أن يختاروا أحد مذهبين : فإما أن يقولوا مع أرسطو إن اتصال النفس بالبدن اتصال جوهري ، كاتصال الصورة بالمادة أى ، غير عرضي ، وإما أن يمنحوا إلى رأى أفلاطون الذى يصور وجود النفس فى الجسم بوجود الربان فى السفينة . ولم يكن مسلك هؤلاء الفلاسفة واحداً فى الاختيار . فإن أبا نصر الفارابى حاول الجمع بين رأى الحكيمين . أما الرئيس أبو على الحسين وأبو حامد فلم يترددا فى اختيار مذهب أفلاطون مع تعديله وتحويله بعض الشيء ، حتى يكون على وفاق مع آرائهما الدينية . وقد عنى كلاهما بالبرهنة على حدوث النفس وقت حدوث البدن ، وعلى أن اتصالها به اتصال عرضي لا يحول دون عودتها إلى عالم الروح الذى فاضت منه .

وقد تبع ابن رشد آثارهما إلى حد كبير ، وإن أنكر فيضان النفس من آخر العقول السماوية ، ونص على أن اتصال النفس بالبدن ليس أمراً عرضياً ؛ بل هو لغاية أو عناية إلهية . ومع ذلك ، فقد نسبت إليه مختلف البدع . وقد حاول بعض مفكرى المسيحية فى القرون الوسطى أن ينهجوا نهج ابن سينا . ومن هؤلاء « توماس الأكوينى » . بيد أن هذا الأخير لم يستطع البت برأى قاطع فى هذه المسألة . فسكان يستخدم كلا من آراء أرسطو وآراء فلاسفة الإسلام حسبما يتفق مع طبيعة المشاكل التى كان يعالجها . ومهما يكن من تردده واضطرابه فإنه كان أكثر ميلاً إلى آراء أرسطو .

٢ - آراء أرسطو

لم يكن تعريف النفس لدى هذا الفيلسوف ليترك سبيلا إلى الشك في طبيعة الصلة التي تربطها بالبدن . ولقد كان رأيه في هذا الأمر صريحا حين قال : « وهذا هو السبب في أنه ليس ثمة ما يدعو إلى البحث عم إذا كانت النفس والبدن شيئا واحدا ، كما أننا لا نبحث عن ذلك فيما يتعلق بالشمع والأثر الذي ينطبع فيه . » ^(١) إذ ليس من الممكن التفرقة بين هذين الأمرين المتكاملين في كلتا الحالتين أو المثلين .

ومن الأكيد أن السبب الذي دعاه إلى القول بأن النفس صورة للجسم لا تنفك عنه وتكون معه جوهرًا واحدًا أنه كان يريد الرد على الأساطير الأفلاطونية التي تنص على أن النفس كانت توجد في عالم علوى قبل أن تهبط إلى هذه الحياة الدنيا وتحل في أحد الأجسام . فأرسطو لا يرى إذن أن النفس جوهر مستقل ، أو أنها تشبه النوتى الذى يدبّر أمر سفينته : بل لا يتصور وجودها منفصلة عن الجسد بحال ما .

وقد كان لرأى هذا الفيلسوف في الصلة بين النفس والجسم أثر كبير في توجيهه إلى دراسة الوظائف النفسية دراسة تكاد تكون علمية . فإنه عنى عناية كبرى بدراسة الإحساسات المختلفة وكيفية حدوثها بسبب وجود بعض المؤثرات الخارجية ، كما بذل قسطا كبيرا من جهده في بيان طبيعة كل حس من الإحساسات الخمسة ؛ وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس . كذلك نجده قد عرض لدراسة ما يسميه الإحساس السادس ، وهو عنده الحس المشترك الذى يجمع به الإنسان بين إحساسات مختلفة فيحدد بها موضوعا خاصا . وهو الذى

(١) أنظر كتاب النفس لأرسطو وكتابه فيما وراء الطبيعة .

يطلق عليه علماء النفس في العصر الحديث اسم الإدراك الحسى . ونحن نعلم أنه لا مثيل لهذه العناية لدى أفلاطو وبوظائف النفس . فقد اهتم أيما اهتمام بمسائل من جنس آخر ، كالبرهنة على خلود النفس وبيان طبيعتها والغاية التي تهدف إليها .

٣ — آراء فيلسوف الإسلام

١ — الفارابي :

أراد أبو نصر التوفيق بين رأى كل من أرسطو وأفلاطون في مسائل مختلفة ومنها مسألة النفس . وقد رأينا كيف كان يقول من جانب بأنها صورة للجسم ومن جهة أخرى كان ينص على أنها جوهر غير جسمى ، وذكرنا أنه كان يتبع أفلاطون تارة فيقول إنها من عالم آخر ، ويتبع أرسطو تارة أخرى فيقضى بأن الأجسام هى التى تفرق بين الأشخاص . ولذا فإن بعض النفوس تتحد بعد مفارقتها لهذه الأبدان فتكون نفسا كلية . وسنرى هذه المسألة بالتفصيل لدى حديثنا عن آرائه في الخلود . ومهما يكن من شأن هذا التردد بين مذهبين مختلفين ، فإن الفارابي كان يرى أن صلة النفس ببدنها تشبه صلة السجين بسجنه . ولكنها تضطر ما دامت في هذه الحياة إلى مساعدة البدن الذى هو محل لها . فإذا استردت وجودها الحقيقى « فسكانها قد أطلقت من محبس مؤذ إلى خيرها المشاكل لها . »^(١) وكان يرى أنه من الممكن أن تصل النفس بالمجاهدة إلى التخلص من تلك الروابط الثقيلة التى تجبرها على العناية بالبدن ، وحينئذ تسمو ، ويصفو جوهرها ، وتعلم أنها من عالم آخر كله بهاء ونور تسكن الألسن عن وصفه والآذان عن سماعه . وإنما تصل النفس إلى هذه المرتبة لأنها تستطيع الارتقاء فى

(١) « كتاب الجمع بين رأى الحكيمين : أفلاطون الإلهي وأرسطو » ص ٣١ و ٣٠ .

مراتب الكمال حتى تعلم أنها ذات بريئة من كل طابع مادي . ومع ذلك ، فإنها أدنى مرتبة من الملائكة . وقد عرض هذه الفكرة في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، فقال في وصف السعادة الإنسانية الحقة : « وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة . وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، في جملة الجواهر المفارقة للعواد ، وأن تبقى على تلك الحال أبداً ، إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال ، وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية وبعضها أعمال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست أى أفعال انفتحت ؛ بل بأفعال ما محددة مقدرة ، تحصل على هيئات ما وملكات ما مقدرة محددة . »

ب - ابن سينا :

لم يحاول ابن سينا الجمع بين مذهبي أرسطو وأفلاطون ؛ لأنه رأى أن مذهب الأول يقضى إلى إنكار بقاء النفس بعد الموت . ولذا آثر أن يتبع آثار الثاني فقال : إن الصلة بين النفس والجسم صلة عرضية . وإذن فلا يترتب على فساد أحدهما فناء الآخر . ومع ذلك فقد خالف أفلاطون في عدة أمور . من ذلك أنه لم ير رايه في تعدد النفوس ، ولم يذهب مذهبه في القول بأن النفس قديمة أى توجد منذ الأزل ؛ بل رأى أنها حادثة مثله ، بمعنى أنها تفيض من واهب الصور حين يستعد الجسم لقبولها . وقد استخدم الرئيس طريقة جدلية في بيان الصلة بين النفس والجسد ، فقال إن الأمر لا يخلو أن يكون أحد أمور ثلاثة : إما أن يكون كل منهما مكافئاً للآخر في الوجود أى أنهما يكونان جوهرأ واحداً ، وإما أن تكون النفس هى السابقة ، وإما أن تكون متأخرة في وجودها عن الجسم . ثم برهن على فساد هذه الفروض جميعاً ، كما سنذكر ذلك فيما بعد .

فبقى أن اتصاها به هو اتصال جوهر بجوهر آخر بصفة عرضية .

ح - النزالي :

كذلك رأى النزالي أن النفوس البشرية نفيض على الأجسام عند استعداد هذه الأخيرة لقبولها . وليس هذا الفيض مباشرا ؛ بل يتوقف على أمور كثيرة . فإن استعداد الجسم لقبول النفس الخاصة به رهن بحركات الأفلاك السماوية . وهذه « تستند — كما يقول أبو حامد — إلى اختيارات النفوس الفلسكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهي المستعمل على الشكل الذي تنشعب عنه المقدورات . فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس والحركات السماوية يعطى كل مادة استعدادها لصورة خاصة . والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص . وفرق بين أن تحصل عنده أو به . » (١) فالجسد منزل أو سكن للروح ، وهي تحمل به لعناية إلهية ، أى لكي تنزود لآخرتها من هذا العالم . وتظل في ذلك الجسد مدة محددة مقررة لا تقبل زيادة ولا نقصا ، ثم ينقضى أجلها . وفي يوم الحساب ترد للكافأة والمجازاة والمناقشة . (٢)

وعما لا ريب فيه أن النزالي يتبع في هذه المسألة خطوات الفلاسفة المسلمين قبله ، ويأخذ عنهم جميع آرائهم فيها ، دون تصرف ، إلى حد أننا نعجب أحيانا فنقول : ولم كان هذا العداء الذي بذله في بيان تهافت آرائهم ، والحق أنه يرتضى مثلهم نظرية الفيض الدخيلة على الإسلام ، فيطبّقها على مسائل عدة ومنها مسألة النفس . وقد بلغ من تشييعه لهذه النظرية أنه جعل يؤول بعض النصوص الشرعية ، وهي تلك التي تتعارض معها . ومن هذه النصوص قوله صلى الله عليه

(١) كتاب معارج القدس ص ١٠ وما بعدها .

(٢) أنظر رسالة إلى ملكشاه ص ٦٣ .

وسلم : « أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثا » وقوله : « خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألفى عام » . فليست هذه الأحاديث ، كما يذكر الغزالي ، بدالة على قدم الروح ؛ بل على حدوثها . حقا إن الظاهر قد يدل على حدوثها قبل وجود الجسم ، كما ظن ذلك جماعة من الحكماء « ولكن أمر الظواهر هين فإنه تأويلها ممكن . أما تأويل الحديث الأول فهو يسير . فإن المراد به هو أن محمدا صلى الله عليه وسلم صفوة الخليقة وخلاصتها وهو الكمال والغاية والسدرة المنتهى ، ولولاه لما خلقت الأفلاك . » وهكذا يستقيم القول بأنه أول من خلق وآخر من بعث . وأما تأويل الحديث الثانى فهو الآتى : ليس المراد بالأرواح هنا أرواح البشر ؛ بل أجسام العالم من العرش والكرسى والسموات والكواكب والهواء والماء والأرض . وكيف يكون هذا الحديث خاصا بنفوس بنى الإنسان وهذه ، كما يقول الغزالي ، مقتبسة من نار عظيمة تطبق العالم وهى العقل الفعال ؟ وحينئذ فليست النفس سابقة للبدن فى وجودها ، كما ثبت أيضا من قبل أنها ليست ناشئة بسببه . ولكنها تحدث عند استعداد النطفة لقبولها من واهبها كما قال الله تعالى : فإذا سويته ونفخت فيه من روحي .

وقد تبع الغزالي طريقة ابن سينا^(١) فى البرهنة على فساد رأى القائل بوجود الأرواح قبل أجسادها . وذلك لأننا لو سلمنا بأن الأمر كذلك لوجب التسليم بأحد أمرين : إما أن تكون النفوس الإنسانية كلية أى واحدة ، وإما تكون نفوسا جزئية أى كثيرة . وليس من الممكن أن تكون واحدة ؛ وإلا فن أن يأتى انقسامها فى أفراد البشر . ونحن نعلم أن الأشياء التى تقبل القسمة هى ذوات المقادير أى الأحسام المادية . وقد يقال إنها تظل واحدة بعد اتصالها

بالأبدان ، ولكن هذا محال أيضاً . ذلك أنه ينبغي لنا ، في هذه الحال ، أن نفسر سبب الخلاف بين الأفراد ، ولماذا يدرك بعضهم ولا يدرك بعضهم الآخر ؟ كذلك ليس من الممكن أن تكون النفوس كثيرة وسابقة الأبدان في وجودها ؛ إذ ينبغي لنا في هذه الحال أن نبين السبب الذي أدى إلى اختلاف كل نفس عن الأخرى . وذلك أمر مستحيل ؛ إذ النفوس غير مادية ، والمادة هي السبب في الاختلاف بين الأفراد .

وما سبق يتبين لنا أن أبا حامد يبنى هذا البرهان الجدلي على أساس الاعتراف بالفضيتين الآتيتين وهما : أن النفس جوهر روحي ، أى غير مادية ، وأن الكثرة إنما تأتى بسبب المادة . ومن الواضح أنه يجمع هنا بين آراء ابن سينا وآراء أرسطو . فالتصال النفس بالبدن اتصال عرضي . ومع ذلك ، فإنها إذا فاضت عليه عنيت بأمره . ومن ثم يرى أبو حامد أنه لا بد من وجود صلة وثيقة بين تلك النفس الحادثة وبين الجسم الذي تحمل فيه وتنجلى هذه الصلة على هيئة نزوع طبيعي إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة ، والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه دون غيره . فلحدوثها إذن ناحيتان . إحداها من جهة مصدرها ، وهو الجود الإلهي الذي يعد ينبوعاً لكل وجود ، والذي يفيضه على كل كائن يقبل صفة الوجود . ويعبر عن الجود الإلهي بالقُدرة الإلهية . فإذا قال المرء بالفيض فإن منبع الوجود يسمى واهب الصور . وأما الناحية الأخرى فمن جهة البدن الذي يقبلها . وفي هذا يقول الغزالي : « وأما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية . ومثال صفة القابل صفة الحديد . . . فكلما حصلت الصفة حدثت فيها الصورة . . . فكذاك إذا حصل الاستواء والاستعداد في النطفة حدثت فيها النفس من واهبها وخالفها من غير تغير في الواهب . » (١)

٤ - آراء ابنه رشد

استطاع أبو الوليد التوفيق بين الفلسفتين الإغريقية والإسلامية في هدم المسألة على أكمل وجه ، فقال : إن النفس وإن كانت صورة للبدن ، فإنها جوهر روحى قائم بذاته لا ينقسم بانقسام بالجسم . ولكنه رأى من جهة أخرى أنها لا تفيض من العقل الفعال أو واهب الصور . كما كان يقول فلاسفة الإسلام قبله . وذلك لأن الله وحده هو الذى يخلق جميع الكائنات ، روحية أو مادية ، خلقاً مباشراً ، أى دون حاجة إلى عقول تتوسط بينه وبين مخلوقاته .

وهكذا تتصل النفس بالجسم على الرغم من اختلاف طبيعتها عن طبيعته . اختلافًا تاماً . غير أنه لا يمكن تحديد مكانها فيه . وليس معنى أنها تحل في البدن أن هذا الأخير يصبح متحدًا بها اتحادًا جوهريًا . كذلك لا يجوز القول بأنها عرض زائد على الجسم ، وإلا لوجب ألا توجد دونه . وما لاريب فيه أن صلتها به على نحو يدق على فهم الإنسان . وهذه الصلة شبيهة إلى حد ما بالصلة بين الله سبحانه والعالم . قاله يدبر العالم ويحركه ، وليس جوهرًا ماديًا أى ليس جسمًا . وقد ارتضى أبو الوليد ما ذهب إليه الفزالي من أن الإنسان يشعر بنفسه ، ولكنه لا يستطيع أن يحدد لها مكانًا في جسمه . هذا إلى أنه يجب علينا أن نفرق بين أمرين : وهما أن النفس متى كانت متصلة بالبدن فإنه يدخل في تعريفها . أما إذا فارقت لم يجوز أن يكون جزءاً من هذا التعريف وفى ذلك يقول ابن رشد : « إننا ندرك النفس وأشياء كثيرة . وليس ندرك حدها ، ولو كنا ندرك حد النفس

مع وجودها لسكنا نعلم ضرورة من وجودها أنها في جسم أو ليست في جسم . لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورة مأخوذاً في حدها ، وإن لم تكن في جسم

لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها . فهذا هو الذى ينبغى أن يعتقد . وأما معاندة
 أبى حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر فى أمر النفس أمها فى جسمه ، وإن كان
 لا يتميز له المصو الذى هى فيه من الجسم فهو امرى حق . وقد اختلف القدماء
 فى هذا . ولكن ليس علمنا بأنها فى الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم . فإن
 ذلك ليس بيدنا بنفسه . وهو الأمر الذى اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً .
 لأن الجسم إذا كان لها بمنزلة الآلة فليس لها قوام به . وإن كان بمنزلة محل
 العرض للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم . « (١)

فالجسم إذن آلة تستخدمها النفس . وهذا يفسر لنا طبيعة اتصالها به ، فليس
 هذا الاتصال عرضياً ، كما كان يقول الرئيس ابن سينا ، بل هو اتصال اقتضته
 العناية الإلهية لأن فيه كمالاً للنفس وللبدن . وإنما كان كمالاً للنفس لأن وجودها
 فى جسم يهيئ لها السبيل إلى إدراك ما يوجد فى العالم الحسى من كائنات . أما إذا
 فارقت فأنها لا تدرك إلا ذاتها ، وفى هذه الحال تشبه العقول المارقة أى الملائكة
 شهباً ما . ذلك أن هذه الأخيرة لا تستخدم الحواس لأنها غير جسمية ؛ وإنما
 تدرك ذاتها وتدرك الأشياء الأخرى عن طريق إدراكها لذواتها . أصف إلى
 ذلك أن النفس الإنسانية تستطيع السمو بالتفكير والنظر العقلى فى أثناء هذه
 الحياة إلى مرتبة تتجرد معها من كل آثار الجسد ، لتدرك ذاتها إدراكاً عقلياً ،
 فتعلم أنها جوهر عقلى مجرد من كل مادة . ولا يتم ذلك إلا بالحدس العقلى الذى
 يتحد فيه العاقل والعقول . وبذا يشبه الإنسان الوجود السكامل . غير أن هذا
 الشبه ليس تاماً من كل وجه . فإن الإنسان إذا أدرك حقيقة جوهره غابت عنه

حقائق الأشياء الأخرى ، أى معانيها . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالله سبحانه
فإن إدراكه لذاته يتضمن إدراكه لجميع الكائنات ، وذلك لأن علمه هو السبب
المباشر فى وجودها جميعها .

ويجب القول بأننا لا نجد ما يشبه هذه النظرية لدى أرسطو . وفيما عدا ذلك
نرى أن هذا الرأى يختلف إلى حد كبير عن آراء فلاسفة المسلمين الذين سبقوا
ابن رشد فإن هؤلاء لا يتحدثون عن إدراك النفس لذاتها كما سُمى مراتب السعادة
التي تنتهى إليها ، بل يرون أن هناك نوعاً أسمى من الاتصال ، وهو الاندماج
والفناء فى العقل الفعال . فتعلم النفس عندئذ أنها جوهر من عالم الأمر الذى
لا لون له ولا شكل ، والذى لا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة .
أما نظرية فيلسوف قرطبة فهى ، على خلاف ذلك ، جديدة كل الجدة ؛ وهى
أقرب ما يسكون إلى النظرية المثالية الروحية فى الفلسفة الحديثة . فإنه يرى أن
الشعور [الأنا] تنتهى به المعرفة المسكنسبة عن طريق الحواس والتجريد إلى
مرتبة يدرك فيها أنه كائن مستقل ، وأنه عقل فعال أو نشاط عقلى .

وإنما كانت هى النظرية مثالية [Idéaliste] لأنها تتضمن القضاء على
فكرة الثنائية ، وهى تلك الفكرة التى توجب علينا أن نفرق بفرقة فاصلة
بين عنصرين لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر بحال ما ونعنى بهما : عالم الفكر
وعالم المادة ؛ ولأنها تجعل للفكر المقام الأوحد . وبيان ذلك أن الإنسان إذا
سما به الإدراك علم أنه جوهر واحد هو نفسه ، وينمى البدن من خاطره فى هذه
الحال ، كما لو لم يكن موجودا بحسب الواقع . وقد استخدم ابن رشد هذه
الفكرة المثالية فى تفسير كل من الثواب والعقاب فى الحياة الآخرة ، فقال :
إن الأشرار سوف يلحق بهم العذاب والحسرة ؛ لأنهم عجزوا عن تطهير
نفوسهم والسمو بها فى أثناء وجودهم فى هذه الحياة الدنيا . وقد كان من الممكن

أن يحققوا هذه الغاية حينما كانت نفوسهم متصلة بأبدانهم . ولكنهم لم يفعلوا
 فحاق بهم العقاب . وحينئذ فلا بد لنا من القول بأن اتصال النفس بالبدن
 لا يمكن إلا أن يكون لحكمة إلهية ، وهى أن يدرك المرء حقيقة الأشياء ويقف
 على جوهر نفسه . وفى ذلك سعادته ونجاته . وقد وضع أبو الوليد هذا المعنى
 فى كتابه مناهج الأدلة فقال : « إذن ظهر أن الإنسان خالق من أجل أفعال
 مقصودة به ، فظهر أيضاً أنه إنما خلق من أجل الفعل الذى يوجد فيه لا فى غيره
 أعنى الخالص به . وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان
 فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان ، وهذه هى أفعال النفس الناطقة .
 ولما كانت النفس الناطقة جزئيين : جزء على وجزء على وجب أن يكون
 المطلوب الأول منه هو أن يوجد كماله فى هاتين القوتين . » ^(١)

٥ — آراء توماس الأكوينى

لم يشأ هذا المفكر أن يسلك مسلك الشارح الأكبر وغيره من فلاسفة
 المسلمين فى تفسير الصلة بين النفس والجسد ، ولم تسموه النظرية الرشدية القائلة
 بأن النفس جوهر مستقل كامل وصورة للبدن فى آن واحد ؛ بل آثر أن ينحو
 نحو أرسطو نفسه ، فقال : إن النفس جوهر ناقص ، وليس من الممكن
 تصورها دون البدن . ولم يفرق بين مختلف وظائفها التى تستخدم الأعضاء
 أو التى لا تستخدمها . ومعنى ذلك أنه كان يرى أن النفس العاقلة لا تفترق
 بحال ما عن الوظائف النفسانية الأخرى . وإنما دعاه إلى هذا رأى أنه كان

(١) كتاب مناهج الأدلة طبعة ميونخ م ١٢٠ وصفحة ٢٤٠ طبعة مصر — الانجلو المصرية .

لا يريد التسوية بين النفس في جماتها وبين أحد أفعالها وهو العقل . فهو يفصل فصلاً حقيقياً بين وظائف النفس ، وليس لنا إلا أن نعجب حقيقة من إلحاحه وإصراره على التفرقة بين النفس الإنسانية وبين النفس العاقلة . ومن ثم نجده يؤكد أننا إذا قلنا إن النفس عقل محض كان معنى ذلك أننا نعرف الشكل بأحد أجزائه .

حقاً لقد ذهب أبو الوليد إلى أن النفس جوهر الإنسان، وأنها مبدأ لوجوده وسبب في وحدة جسمه واتساقه ، وأنها تسترد استقلالها شيئاً فشيئاً كلما ضعفت الصلة بينها وبينه^(١) ، وأنها تحتل مرتبة في الوجود تأتي مباشرة بعد مرتبة الملائكة . ولكن «توماس الأكويني» يضرب صفحاً عن هذا الرأي ، فيذكر أن النفس الإنسانية لا تحتل هذه المرتبة التي يتحدث عنها فيلسوف قرطبة ؛ بل الإنسان المؤلف من مادة وصورة ، أي من جسد وروح متكاملين ، هو الذي يلي مرتبة الملائكة . كذلك يرى أننا لو قلنا إن العقل هو جوهر النفس لترتب على هذا أننا نهمّل كثيراً من الصفات التي تدخل في مفهوم الإنسان من حس وتخيل وهلم جرا .

ومع ذلك ، فإنه كان يظن في بعض الأحيان إلى أن نظريته هذه لا تتفق مع القول بوحدة النفس . وحينئذ كان لا يجد مفرأ من نسيانها والرجوع إلى آراء أبي الوليد فيقول مثله : إن النفس العاقلة هي الصورة الجوهرية للإنسان ، وإنها تحتوي على جميع الوظائف النفسية الأقل مرتبة منها .^(٢) وهذا معناه الاعتراف بأنها جوهر الإنسان ، وأنها ذات مستقلة تتصل بالبدن ، وتستخدمه كآلة لمعرفة الأشياء عن طريق الإحساس والخيال .

De beatitudine animae, Cap. II. fin (١)

Sum . theologica, I, q, 76, art II . الخلاصة اللاهوتية . (٢)

وحينئذ يتبين لنا بوضوح أن لهذا المفكر رأيين متناقضين في هذه المسألة ، وأن ما نجد له من اضطراب وتردد نتيجة لا مفر منها لتردده السابق في كل من تعريف النفس وبيان وحدتها . وإذا لمعجب له كيف لم يفتن إلى هذا التناقض حين يقول من جهة : ليس من الممكن التسوية بين النفس والعقل لأنه أحد أجزائها ، وحين يذكر من جهة أخرى عكس ذلك تماماً فيؤكد « أن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان حقيقة ، وهي السبب في وجود كل من الإنسان والجسم والحس والحيوان . »^(١)

وبقي علينا أن نشير إلى السبب الذي دعاه إلى هذا التردد والاضطراب ، فنقول إنه وجد أن كلا من هذين الرأيين يساعده على حل بعض الصعوبات . فالنظرية القائلة بأن النفس جوهر مستقل تصلح لبيان خلودها ولتأكيد وحدة أجزائها ووطائفيها . وأما النظرية القائلة بأنها تتحد مع البدن اتحاداً جوهرياً — وهي نظرية أرسطو — فإنها خير حجة للبرهنة على أن النفس الإنسانية تعجز عن إدراك جوهرها ، وهي أنها ليست من جنس العقول المفارقة . كما أنها تستخدم في التدليل على أن المعرفة ليست نوعاً من الفيض أو الإشراق على النحو الذي كان يراه فلاسفة الإسلام ، بل تمتد جذورها الأورلى إلى الحس ، وتعتمد كل الاعتماد ، بعد ذلك ، على عملية التجريد .

ولكننا نعتقد أنه لم تكن ثمة حاجة إلى مثل هذا الاضطراب حتى يستطيع « توماس الأكويني » التحرر من نظرية المعرفة الإشراقية . فإن أبا الوليد استطاع التخلص منها ، دون هذا العناء الكبير أو التناقض الذي نلسه لدى

(١) الخلاصة الايمونية الجزء الأول السؤال السادس والسبعين الفصل السادس :

« Una enim et eadem forma est per essentiam homo ens actu et per quam est corpus et per quam est vivum et per quam est animal. »

هذا المفكر المسيحي . ذلك أنه نص على أن العقل الفعال لا يوجد خارج النفس بحال ما ؛ بل هو أجد مظهرها . وكان من الممكن أيضاً أن ينحو الأكويني نحو الشارح الأكبر دون حرج فيقول مثله : إن الصلة بين النفس والبدن دليل على العناية الإلهية بالإنسان . ذلك أن مرتبة النفوس الإنسانية في سلم الكائنات الروحية لا تسمح لها أن تدرك ما سواها من الأشياء بمجرد إدراكها لذاتها ، كما هي الحال في أرواح الملائكة ؛ بل لا بد لها من الاستعانة على ذلك بالحواس وما تستتبعه من وجود أعضاء جسمية خاصة . فليس الاتصال بالجسم سبباً في الجهل كما كان يقول أفلاطون ؛ بل هو سبب في المعرفة . وفي الواقع أخذ « توماس الأكويني » هذه الفكرة عن ابن رشد ، ولكنه لم يثبت عليها بصفة دائمة .

وهكذا نجد أنه يقترب من الفيلسوف القرطبي ، ويمضد رأيه بما ذهب إليه فلاسفة الإسلام من القول بتدرج مراتب الوجود ، فيذكر هو الآخر ، أن اتصال النفس بالبدن دليل على كمال هذا السكون وانساقه . فأنه سبحانه لما كان المبدأ الأول فإنه يوصف بأنه ذات عاقلة تدرك الأشياء حين تدرك ذاتها . وأما الملائكة فلما كانت ذوات غير جسمية ، ولما كانت أشرف مرتبة من النفوس الإنسانية ، فإنها ليست في حاجة إلى أجسام حتى تدرك غيرها من الأشياء . وأما النفوس الإنسانية فلما كانت أدنى مرتبة في الكمال فإنها لا تستطيع إدراك الحقائق الخارجية إلا إذا اتصلت بأجسام خاصة بها .

ومن البديهي في آخر الأمر أن توماس الأكويني يتفق إلى حد كبير في هذه الحال الأخيرة مع الفيلسوف القرطبي . ويؤكد مثله وجوب الرجوع

إلى نظرية المعرفة كما عرضها أرسطو . ولكن ينبغي لنا ألا نخدع النفس ، فنظن أن هذه هي وجهة نظره النهائية . فإنه لم يسلك هذه السبيل ، ولم يقل باستقلال النفس إلا الحاجة في نفسه ، وهي أن يبرهن على خلودها . ولو كانت آراء أرسطو تسعفه في هذا الصدد لما تردد في الإعراض عن آراء فلاسفة الإسلام . ولكنه حاول الجمع بين نظريتين مختلفتين ، فجاء مذهبه مهوشاً ومضطرباً على هذا النحو الذي يفجأ النظر .

الفصل السادس

خلود النفس

١ - تمهيد

كانت مشكلة خلود النفس إحدى المسائل التي حرص فلاسفة الإسلام على التوفيق فيها بين الدين وبين التراث الفكري اليوناني . ومن الثابت أن الفلسفة المشائية - ونريد بها فلسفة أرسطو - كانت تحتل المكان الأول في تفكير فلاسفة القرون الوسطى . وقد تأثر بها المسلمون إلى حد كبير ، ورفعوا صاحبها كما قلنا إلى مراتب التقديس . ومع ذلك ، فإن آراء أرسطو في طبيعة النفس وصلتها بالبدن كانت لا تسمح بحال ما بتقرير بقائها بعد الموت . ويرجع السبب في ذلك إلى أن الصلة بينها وبين الجسد صلة تلازم بحيث لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر . ومن ثم فإننا نشهد اختلافاً في الرأي لدى هؤلاء الذين وصفوا أنفسهم أنهم أتباع فلسفة أرسطو . فمثلاً نرى أبا نصر الفارابي يذهب إلى فناء نفوس الأفراد وإلى القول بخلود طائفة خاصة منهم ، وأن الرئيس أبا علي الحسين وأبا حامد الغزالي يقولان ببقاء جميع النفوس على حالها من التعدد والسكر . وأما ابن رشد فقد آثر أن يتبع آثار هذين الفيلسوفين الآخرين ؛ لأنه رأى أن مذهب أرسطو لا يتفق مع عقيدته الدينية . ومع هذا فقد زعم بعض مؤرخي الفلسفة أن أبا الوليد كان من أنصار وجود نفس كلية واحدة وعقل كلي واحد يشترك فيهما جميع أفراد البشر . وسوف نبين فساد هذا الزعم معتمدين في ذلك على نصوص صريحة وجدناها في كتب هذا الفيلسوف . وسنبرهن على أن هذه المهمة التي وجهت إليه وليدة التقليد والتسرع في الحكم .

٢ — الخلود لدى الفارابي

ربما كان أبو نصر الفيلسوف المسلم الوحيد الذي عجز عن التحرر تماماً من فلسفة أرسطو في هذه المسألة. فإنه لما كان يقول إن النفوس الإنسانية صور لأجسامنا، ولما كان يرى أن المادة هي السبب الذي يؤدي إلى اختلاف الأفراد فيما بينهم، فإنه لم يتردد في الجزم بفناء النفوس الخاصة^(١). وكأنه أراد أن يخفف بعض الشيء من شدة الخلاف بين هذا الرأي وبين العقيدة الإسلامية، فذكر أن هذا الفناء ليس مطلقاً؛ بل هناك نوع آخر من الخلود. ولكن هذا الخلود الخاص لا يتاح لجميع النفوس على حد سواء. ذلك أنه يجب التفرقة بين ثلاثة أنواع منها: فهناك نفوس أدركت السعادة وأخذت بأسبابها، وهذه إذا فارقت أجسادها اتحدت وسعدت، وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحدت بها، وزادت سعادتها إلى مالا نهاية له. فهي أشبه شيء بكتائب جيش كما فئيت منها كتيبة خافتها كتيبة أخرى تقوم مقامها. وقد وضح الفارابي هذه الفكرة في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» فقال: «وإذا مضت طائفة فبطلت أبداً، وخلعت أنفسهم سعدت، فخلعهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم، فإذا مضت هذه أيضاً وخلت صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أوائل الماضين، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والسكية والسكيفية. ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بالغ، غير مضميق بعضها على بعض مكانها؛ إذ كانت ليست في أمكنة أصلاً. فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام. وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحدة منها

(١) أنظر كتاب التعليلات طبعة حيدر آباد ص ١٤.

أزيد شديدا . وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الآخرين ؛ وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها ومثل ذاتها سراراً كثيرة ، فتزداد كيفية ما يعقل . ولأن المتلاحقين إلى غير نهاية يكون تزايد قوى كل واحد ولذا أثر على غابر الزمان إلى غير نهاية ، وتلك حال كل طائفة مضت ^(١) .

وهناك نفوس أخرى أدركت السعادة ولكنها لم تحصل أسبابها ، وهي نفوس أهل المدينة الفاسقة . ولذا فإن هذه تشقى ويزداد شقاؤها كلما انضمت إليها طائفة أخرى ^(٢) . وإنما كانت هذه النفوس أهلا للشقاء لأنها شغلت بالأمور الحسية والملاذات الجسمية فلم تشعر ولم تفطن إلى ما يلحقها من نقص وأذى بسبب تلك الرذائل التي تسكنسبها . بيد أنها إذا غادرت البدن وتعطلت حواسها التي كانت تشغها بتوافه الأمور بدأت تشعر بالأذى . وهكذا تبدو تلك الرذائل سافرة وتظل تلك النفوس الشقية في أذى يزداد كلما انضمت إليها نفوس من جنسها . « ولأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادة أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية . فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة ^(٣) » .

وهناك نفوس غير كاملة لأنها تحتاج إلى الجسم وتبقى مثقلة به . فإذا جاء الموت انحلت أجسامها ، وفنيت هي . وهؤلاء هم الذين يسميهم أبو نصر الهالكين الصائرين إلى العدم ، على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعي .

وقد استعان أبو نصر على تقرير هذه النظرية بمبدأ أرسطو سالف الذكر ، وهو أن المادة هي سبب الاختلاف بين الأفراد . ولكن ينبغي لنا أن نشير أيضاً

(١) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الثانية بالقاهرة سنة ١٩٣٨ ميلادية

ص ٩٥ و ٩٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٠١ .

إلى هذا الأمر ، وهو أن نظرية النفس الكلية كانت معروفة قبل أبي نصر ، وكانت تقوم على أساس آخر هو نظرية الفيض المأخوذة عن مذهب الأفلاطونية الحديثة ، ويلاحظ أن أبا نصر استخدم النظرية الأخيرة لتدعيم رأيه السابق ، ولذا نراه يسوى بين النفس الكلية والعقل الفعال ^(١) ومعنى هذا أنه يحاول التوفيق هنا بين آراء أرسطو وآراء أفلاطون .

٣ — الخلود عند ابن سينا

لا رأى الرئيس ابن سينا أن تعريف النفس لدى أرسطو يفضى لا محالة إلى إنكار خلودها — أو على الأقل إلى القول بوجود نفس كلية — رغب عنه ولجأ إلى أفلاطون ؛ لأنه وجدته أكثر قرباً مما تقرره الديانات السماوية في هذا الصدد . ولسنا في حاجة إلى بيان أوجه الخلاف بينه وبين هذا الفيلسوف في كثير من التفاصيل فقد أفضنا القول في ذلك من قبل ، ويكفى أن نلاحظ هنا أنه يختلف عنه من جهة تحديد المصدر الذى تهبط منه النفوس . فإن ابن سينا يرى أنها تنفيض من آخر العقول العشرة التى تشرف على حركة الأفلاك السماوية .

وكما أن أفلاطون عنى أكبر عناية بالبرهنة على خلود النفس كذلك فعل أبو علي الحسين . ولا يسعنا إلا الاعتراف بقوة أوجه الشبه بينهما إلى حد يمكن القول معه بأن الثانى تأثر بآراء الأول ، وأخذ عنه بعض براهينه . وتقوم براهين ابن سينا على نفس الأساس الذى بنى عليه أفلاطون براهينه من قبل ، ونعنى به طبيعة النفس .

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

أ - البرهان القائم على طبيعة اتصال النفس بالجسم

لما كانت النفس جوهرًا كاملاً ما كان اتصالها بالجسم اتصالاً عرضياً، فإنه من اليسير في هذه الحال أن يبرهن المرء على بقائها بعد هذه الحياة الحاضرة . ففكرة اتصال النفس بالبدن هي إذن الأساس الذي بنى عليه ابن سينا هذا البرهان . فإن هذا الاتصال لا يخلو عنده من أن يكون إحدى حالات ثلاث :

فإما أن تكون النفس مكافئة للبدن في وجوده ، بمعنى أن كل واحد منهما يكمل الآخر فيكونان معاً جوهرًا واحداً هو الإنسان .

وإما أن تكون متأخرة عنه في الوجود أى ناجمة عن اتساق وظائفه .

وإما أن تكون سابقة له باعتبار الوجود لا باعتبار الزمن ، بمعنى أن وجودها شرط في وجوده .

ثم برهن الرئيس على فساد هذه الاحتمالات جميعها . لأنه يترتب على الأول منها أن يكون كل من النفس والجسم جوهرًا مستقلاً ، مع أنهما جوهران في حقيقة الأمر ^(١) .

وأما الاحتمال الثاني فمحال أيضاً ؛ لأنه يستتبع القول بأن البدن سبب في وجود النفس . فإن العالل أربع ، ^(٢) ولا تنطبق إحداها على الجسم . وقد قال ابن سينا في ذلك : « ومحال أن يكون علة فاعلية . فإن الجسم بما

(١) الشفاء الجزء الأول الفصل الرابع من المقالة الخامسة من الفن السادس .

(٢) تشير هنا إلى أن تقسيم العالل على هذا النحو مأخوذ من الفلسفة المشائية . والطل لحدى أرسطو أربع . مادية وفاعلية وصورية وكألية أو غائية . ويمكن توضيح الفروق بين هذه الأطل بالمثال الآتي : يمد الحشب علة مادية لما يصنع منه ، والنجار علة فاعلية ، وشكل المصعد علة صورية ، والجلوس عليه علة غائية .

هو جسم لا يفعل شيئاً ، وإنما يفعل بقواه . ولو كان يفعل بذاته لا بقواه .
 لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل . ثم القوى الجسمية كلها إما أعراض .
 وإما صور مادية . ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود
 ذات قائمة بنفسها لا في مادة ووجود جوهر مطلق . ومحال أيضاً أن يكون
 علة قابلة . فقد بينا وبرهنا على أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من
 الوجوه ومحال أن يكون علة صورية للنفس أو كالية ؛ فإن الأولى
 أن يكون الأمر بالعكس . فإذا لم تعلق النفس بالبدن تعلق معلول
 بعلة ذاتية . « (١) » .

وأما الاحتمال الثالث فباطل أيضاً لأن وجود البدن لو كان فرعاً عن وجود
 النفس لكان ما يلحقه من الفساد والبوار بسبب ما يحيق بها من الفساد .
 ولسكن ذلك غير صحيح ؛ فإننا نعلم أن للجسم أسباباً خاصة تدعو إلى فساد .
 وقد ذكر ابن سينا هذا الاحتمال عندما قال : « وإذا كان كذلك [أى لو كانت
 النفس متقدمة عن البدن باعتبار الوجود] فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض
 في جوهر النفس فيفسد معه البدن ، وألا يكون ألبتة البدن يفسد بسبب بخصه .
 لكن فساد البدن يكون بسبب بخصه من تغيير المزاج أو التركيب . فباطل
 أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ، ثم يفسد البدن ألبتة
 بسبب في نفسه . فليس إذن بينها هذا التعلق . « (٢) »

وحينئذ يثبت أن النفس لا تتعلق بالبدن على نحو ما ، وأن
 اتصالها به أمر عرضي ، وأن وجودها يرجع في الواقع إلى سبب آخر

(١) النجاة - مطبعة السعادة ص ٣٠٣ .

(٢) النجاة ص ٣٠٦

لا يبطل ولا يحدث وهو واهب الصور . ولذا فإن فساد البدن بالموت . لا يستتبع فسادها . ^(١) ولا يترتب على حدوثها وقت حدوث الجسد أنه يجب أن تنفى معه حين يدركه الموت .

ويرى ابن سينا أنه لا يجوز القول بأن النفس سابقة للبدن باعتبار الزمن ، لأنه يترتب على هذا أمران فإنه ليست ثمة ما يدعو في هذه الحال إلى تعدد النفوس ؛ إذ هذا التعدد يأتي بسبب اختلاف المواد التي تتركب منها أجسام البشر ، والنفوس ليست مادية . ولأنه لو جاز أن توجد قبله لكان وجودها حينئذ معطلا إذا لم تتحد بالبدن الذي أعده لقبولها . وقد قال فيما يخص الأمر الأول : « ونقول إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن . لأن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى . فإذا هرض أن لها وجوداً ليس حادثاً مع حدوث الأبدان ؛ بل هو وجود مفرد ، لم يحز أن تكون النفس في ذلك الوجود متكررة » ^(٢) وعبر عن الأمر الثاني بقوله « ولأنه لو كان يجوز أيضاً أن تكون النفس الجزئية تحدث ، ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل ، لسكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الطبيعة . » ^(٣)

وقد قال الرئيس أبو علي الحسين في نهاية هذا البرهان : « وليس إذا وجب حدوث شيء مع شيء يجب أن يبطل مع بطلانه . إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه . » ^(٤)

(١) أرجع إلى كتاب الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور « في الفلسفة الإسلامية » . ص ٢٣٢ حيث يشير إلى تعارض هذا البرهان السابق على حدوث النفس .
 (٢) الشفاء الجزء الأولى ص ٣٥٣ .
 (٣) النجاة ص ٣٠٤ .
 (٤) المصدر السابق نفس الصفحة .

ب — برهان البساطة والتركيب :

أما هذا البرهان فيعتمد أيضاً على التفرقة بين كل من النفس والجسد ، وهو نفس البرهان الذى رأيناه من قبل لدى أفلاطون . وهناك صلة شديدة بينه وبين برهان آخر لهذا الفيلسوف فى خلود النفس ، ونعنى به برهان الحياة والحركة . وقد استخدمه الرئيس ابن سينا اسكى يدعم به الدلائل السابق . فإن النفس لما كانت جوهرأ بسيطاً فليس من الممكن أن تتوى على أمرين متناقضين ، وهما الوجود والفناء ؛ لأن الوجود صفة ذاتية فى النفس . فلو كان الفناء أيضاً صفة ذاتية أخرى لأصبح البسيط مركباً من صفتين متناقضتين . وأما الجسم فهو مركب من عناصر عدة تقبل الزيادة والنقصان والتجمع والتفرقة . ولذا كان من الطبيعى أن يلحقه الموت عند ما تتحلل أجزأؤه . وفى هذه الحال لا يسكون فناؤه سبباً فى فناء النفس التى اتصلت به . وقد ذكر ابن سينا هذا البرهان فى كتابه النجاة ، ومن الواضح أنه اعتمد فى تقريره على بيان طبيعة جوهر النفس الإنسانية .^(١)

ج — البرهان الطبيعى :

يقوم هذا البرهان كسابقه على أساس من فكرة ابن سينا عن طبيعة النفس فهى لديه — كما رأينا — الجوهر الحقيقى فى الإنسان ، وهى من عالم الأمر ،

(١) نفس المصدر ص ٣٠٨ . « وأما أنها لا تقبل الفساد أملاً ، فقول : إن سبباً آخر لا يدم النفس البتة . وذلك أن كل شىء من شأنه أن يفسد بسبب ما فيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن يكون من جهة واحدة و شىء قوة أن يفسد وفعل أن يبقى . فان كانت فيه قوة أن يدم فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى . وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يدم . فبين إذن أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد . وأما السكائنات التى تفسد فان الفساد منها هو التركيب المجمع . »

ولا بد من خلودها لبقاء خالقها . أما البدن فلا محيص له عن البوار ، وليس في ذلك ما يضير النفس في شيء ؛ لأنها هي الأصل والبدن تابع لها ؛ بل هو أضعف . أعراضها . والسبب في ذلك هو أنها تحمل فيه كما يحمل الملك في مدينته أو الرابان في سفينته ، فتتصرف فيه وتدبره كآلة تستخدمها في اكتساب المعرفة . ومن المعلوم أنه لا يترتب على استخدام الإنسان لشيء ما أنه إذا فسد هذا الشيء فسد ماله . فإن العدم الذي يطرأ على ذلك الشيء المملوك لا ينسحب أيضاً إلى المالك . ومما يدل على بداهة هذا الأمر أننا نرى أن حواس المرء وإدراكه تتعطل في أثناء النوم فيصبح كالمت . وهذا هو شأن الموت لأنه يوقف حركة الجسم نهائياً ، ويعطل حواسه ، ومع ذلك تظل النفس باقية . وقد استشهد ابن سينا أيضاً بالأحلام . فقال إن الإنسان قد يرى في أثناء النوم أموراً مغزية صادقة لا يستطيع إدراكها في أثناء يقظته ، وهذا دليل على استقلال النفس وعلى بقاءها .

وقد ذكر الرئيس هذا البرهان في رسالته « معرفة النفس الناطقة وأحوالها » . فقال : « اعلم أن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يقنى بعد الموت ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن ؛ بل هو باق لبقاء خالقه تعالى . وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن ، لأنه محرك البدن ومدبره ومتصرف فيه . والبدن منفصل عنه تابع له ، فإذا لم يضرم مفارقتة عن الأبدان وجوده . . . ولأن النفس من مقولة الجوهر ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف ، والإضافة أضعف الأعراض لأنه لا يتم وجودها بموضوعها ؛ بل يحتاج إلى شيء آخر ، وهو المضاف إليه ، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان أضعف الأعراض المحتاج إليه ؟ ومثله أن من يكون ماله شيئاً متصرف فيه فإذا بطل ذلك الشيء لم يبطل المالك ببطلانه . ولذا فإن الإنسان إذا قام بطلت عنه الحواس والإدراكات ، وصار

حلقى كاليت . فالبدن النائم شبيه بحال الموتى ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« النوم أخو الموت » . ثم إن الإنسان في نومه يرى الأشياء ويسمعها ؛ بل يدرك
الغيب في المنامات الصادقة ، بحيث لا يتيسر له في اليقظة . فهذا برهان قاطع على أن
جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن ؛ بل هو يضمف بمقارنة البدن ، ويتقوى
بتعطله . فإذا مات البدن ، وخرب ، تخلص جوهر النفس عن جنس البدن ^(١) .

* * *

شبهة النفس السالبة :

وتصدق هذه البراهين السابقة بالنسبة إلى جميع النفوس . فليس الخلود للنوع
في جملة أو لطائفة من الناس دون أخرى ، كما كان يقول أبو نصر . وقد عرض
ابن سينا لذكر الشبهة التي دعت إلى القول بوجود النفس السالبة . ثم فندها
فقال إنه يجوز للمرء أن يعترض فيقول : إنه لا بد من التسليم بأحد أمرين :
فإما أن تغنى النفوس بعد مفارقتها لأبدانها ، وإما أن تتحد وتكون نفساً مشتركة
بين جميع الأفراد ؛ إذ ليس من الممكن التسليم ببقاء نفس كل فرد على حالها
إذا كانت المواد هي السبب في الاختلاف بين الأشخاص . ولكن يمكن الرد
على هذه الحجة بأن اتصال النفس ببدن ما يخصصها ، فلا تستطيع الاندماج
في نفس أخرى . وقد هرب الرئيس عن ذلك بقوله : « أما بعد مفارقة الأنفس
للأبدان فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها
أو باختلاف أزمان حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفة . .
ونحن نعلم أن النفس ليست واحدة في الأبدان كلها . ولو كانت واحدة وكثيرة

بالإضافة لسكانت عالمة فيها كلها أو جاهلة ، ولما خفي على نفس زيد ما في نفس عمرو . فإذا ن ليست النفس واحدة ، فهي كثيرة بالعدد ونوعها واحد ، وهي حادثة كما بينا . فلا شك أنها بأسر ما تشخصت ، وأن ذلك الأمر في الأنفس الإنسانية ليس هو الانطباع في المادة ، فقد علم بطلان ذلك ؛ بل ذلك الأمر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الأعراض الروحانية .^(١)

ومما يدل على أن النفوس تتخصص بأجسامها أن بعضها يحزن ويهلع لفراق بدنه ؛ في حين يسعد بعضها إذا دنت ساعة الرحيل . وقد رأينا كيف عبر هذا الفيلسوف عن المعنى الأول بقوله في قصيدته المشهورة :

هبطت على كره إيلك وربما كرهت فراقك ، وهي ذات تفجع
وعبر عن المعنى الثاني بقوله :

حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى القضاء الأوسع
سجعت ، وقد كشفت الغطاء ، فأبصرت ما ليس يبصر بالعيون المجمع

وحينئذ فإن النقد الذي وجهه أبو حامد الغزالي إلى فلاسفة الإسلام بصدد النفس الكلية لا يقال ابن سينا في شيء ؛ بل سنرى بعد قليل كيف استعار أبو حامد من ابن سينا حججه في الرد على أنصار النفس الكلية . لأن هذا الفيلسوف الأخير يقسم النفوس إلى ثلاث طبقات متفاوتة تبعاً لاختلاف مرتبتها من حيث الكمال . فهناك طائفة منها بلغت أقصى درجات الكمال في الفضيلة والمعرفة ، وهذه هي طائفة السابقين الذين يدركون الدرجة القصوى في جنات النعيم ، فيلحقون بعالم العقل ، ويتزهبون عن مقارنة أدران الحياة الجسمية ، وهم الذين وصفهم القرآن الكريم بقوله : « السابقون السابقون أولئك المقربون » .

وهناك طائفة ثمانية لم تدرك ما وصلت إليه طبقة السكاملين في العلم والعمل . وهذه هي طبقة المتوسطين الذين يصفهم الله عز وجل بأنهم أصحاب الميمنة . وهؤلاء لا يصلون دفعة واحدة إلى مرتبة السابقين ؛ بل لابد من انقضاء دهور طويلة للفوز بالوصول إلى الدرجة العليا لينغمسوا ، كما يقول ابن سينا ، في اللذات الحقيقية . وإنما حجبوا عن هذه الدرجة حتى تتطهر نفوسهم من أعمالهم السيئة التي كسبوها في حياتهم الدنيا ، وحتى يكتسبوا تلك الهيئة النورانية شيئاً فشيئاً ، فيدركوا عالم القدس والطهارة في نهاية الأمر : « ويشاهدون النعم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحور العين وألوان الأطعمة اللذيذة وألحان الطيور التي تقصر أوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها ، كما قال عايمه السلام عن ربه : « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . »

وأما الطبقة الثالثة فهي أحط الطبقات مرتبة ، وهي التي تسمى بأصحاب المشأمة : « وهم النازلون في المرتبة السفلى المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية المنتكسون في قعر الأجرام المنصرية المنتحسون في دار البوار ، وهم الذين « دعوا هنالك ثبوراً . لا تدعو اليوم ثبوراً واحداً ، وادعوا ثبوراً كثيراً » .^(١)

٤ — المخلوع عند الغزالي

رأينا كيف اقتفى أبو حامد آثار الرئيس ابن سينا في تحديد طبيعة النفس والبرهنة على وجودها وبيان الصلة بينها وبين الجسم ، وبقى أن نذكر كيف اعتمد على آرائه كل الاعتماد حينما أراد البرهنة على خلود النفس ، وسنرى كيف

(١) أنظر رسالته في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٠ ، ١١ ، ١٥ ، ١٦ وأنظر هذه الفكرة بالتفصيل في كتاب النجاة ص ٢٩١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

كان هذا المفكر لا يجد حرجاً كبيراً في نقل كثير من نصوص الشفاء والنجاة دون تحريف أو تحوير كبير . وللمرء أن يتساءل بعد ذلك ألم يكن جديراً به أن يفرد لابن سينا مكاناً ملحوظاً ومقاماً مرموقاً ، فلا يسوى بينه وبين غيره من الفلاسفة الذين سغه آراءهم في كتابه تهافت الفلاسفة ؟

وبمكثنا التمييز لدى الغزالي بين نوعين من الأدلة على خلود النفس . فهناك برهان شرعى وبرهان أخرى عقاية :

١ - البرهان الشرعى :

ينحصر هذا الدليل لديه في الاستشهاد على بقاء النفس ببعض ماورد في القرآن الكريم من الآيات التى تدل على أن فناء الجسم لا يستتبع موت النفس أيضاً . وببعض الأحاديث النبوية . وبما جرت به عقائد المسلمين من الدعاء للموتى وإجراء الصدقة من أجلهم . وقد قال الغزالي يعرض هذا البرهان : « أما المنقول فقوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ؛ بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله . .) وكذلك قوله تعالى : (ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر تسرح فى رياض الجنة) . وقد ترسخ فى جميع عقائد أهل الإسلام هذا . فإن رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقياً لا لمن يكون فانياً . وكذلك إهداء الصدقة ، فاعتقادهم أنها تصل إليه ، وكذلك المنامات فكل ذلك دليل على أنها باقية . »

ب - البراهين العقلية :

وهى نفس براهين ابن سينا ، وتقوم جميعها على أساس طبيعة النفس وعلى نوع صلتها بالبدن .

١ - البرهان القائم على فكرة اتصال النفس بالبدن :

وقد عرضه أبو حامد عرضاً يذكرنا بما فعل الرئيس ابن سبنا من قبل . فإن الاتصال بين هذين الجوهرين ليس اتصالاً ذاتياً ؛ بل هو اتصال عرضي . ويمكن البرهنة على ذلك ببيان بطلان الاحتمالات الآتية وهي أن : يكون اتصال النفس بالبدن اتصال المكافئ في الوجود أو المتأخر في الوجود أو السابق له باعتبار الذات . فإذا تقرر ذلك ثبت أن البدن إذا تعطل وفسد فلا يتبع ذلك أن تعطل النفس وتفسد بدورها . أما فساد الاحتمال الأول فذلك لأن النفس لن تكون جوهراً مستقلاً ، مع اعترافنا بأن الإنسان مكون من جوهرين ، لا من جوهر واحد . وكذلك لا يمكن قبول الاحتمال الثاني ؛ إذ يترتب على ذلك أن يكون البدن علة في وجود النفس ، ونحن نعلم أنه لا يمكن أن يكون إحدى العلل الأربعة . أما الاحتمال الثالث فباطل أيضاً ؛ إذ لو كان وجود البدن متوقفاً على وجود النفس لكان يفسد بفسادها ؛ لكننا نعلم أن للبدن أسباباً خاصة تدعو إلى انهياره .

كذلك برهن الغزالي على فساد الفرض القائل بسبق النفس للبدن في الوجود باعتبار الزمان . لأن سبقها له في الزمان يقضى بنا إلى هذه الصعوبة وهي ، كيف تكون النفوس كثيرة مع أنها غير مادية . ونحن نعلم أن المادة هي سبب الكثرة ؛ ولو كانت موجودة قبل أجسامها لكان وجودها معطلاً ؛ لأنها لا تستخدم الآلة التي خلقت من أجلها . فالنفس تحدث إذن في الوقت الذي يحدث فيه البدن .

ثم انتهى أبو حامد من بيان فساد جميع هذه الاحتمالات سالفة الذكر إلى تقرير نفس النتيجة التي سبقه إليها ابن سينا : وهي أن النفس لا تتعلق بالبدن ولا ترتبط به ؛ بل ترتبط في وجودها بسبب خارجي وهو الجود أو الفيض الإلهي الذي ينتهي إلى جسم الإنسان عن طريق العقول المفارقة .

وحينئذ ، فإذا كان الأمر كذلك فإن فساد البدن ليس دليلاً على فساد النفس أيضاً ؛ بل إن هذه تبقى خالدة ؛ إذ ليس هناك ما يوجب مطلقاً أنه إذا حدث شيء مع حدوث شيء آخر أن يبطل ببطالانه أو ينفى بغيابه .

ب - برهانه البساطة والتركيب :

وكأن ابن سينا عضد برهانه الأول ببرهان ثان ؛ كذلك فعل أبو حامد - وما كان له إلا أن يفعل بعد كل ما أخذ عنه - فهو يفرق مثله بين النفس والجسم باعتبار البساطة والتركيب . فإذا كانت النفس جوهرًا بسيطًا من شأنه أن يوجد ويحدث ، فليس من المعقول أن يكون قابلاً للفساد ، وإلا لاجتمع فيها أمران متناقضان وهما الوجود والفناء . فالنفس تبقى بعد الموت ، ولا يضيرها في شيء أن تتصل بالجسد الذي يقبل الزيادة والنقصان وينتهي أمره إلى الفناء . وقد استخدم الغزالي في هذا البرهان نفس عبارات ابن سينا دون تصرف .

كذلك تبعه في تقرير خلود النفوس الجزئية ، على الرغم من تشهيره بفلاسفة الإسلام قبله وزعمه أنهم عجزوا عن إثبات هذا الخلود . وقد عرض الغزالي لتقرير شبهة النفس السكّانية وفندها بنفس الطريقة التي سبقه إليها ابن سينا . فقد تساءل ، هو الآخر ، فقال : كيف تبقى الأرواح متعددة بعد فناء أجسادها مع أنها لا تختلف بالنوع ؛ بل تتفق بالحد والحقيقة ؟ ، ثم أجاب عن هذا الاعتراض بأن اتصالها بالأبدان يكسبها وجوداً خاصاً تحتفظ به بعد الموت . وقد قال في ذلك : « فإن قيل فكيف تكون الأرواح بعد مفارقة الأجسام ولا تعلق لها بالأجسام ؟ فكيف تسكّرت وتغايرت ؟ فالجواب أن نقول لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة من العلم والجهل ، والصفاء والكدورة ، وحسن الأخلاق وقبحها ، فبقيت بسببها متغايرة ، فعقلت كثرتها

بخلاف ما قبل الأجسام ؛ فإنه لا سبب لتغايرها .
ويمكننا القول في نهاية الأمر إنه كان من الممكن إغفال مسألة خلود النفس لدى الغزالي . لكننا آثرنا ذكرها ، على ما فيه من تكرار لنفس الفكرة ، حتى نبين أن هذا الفيلسوف كان مقلداً إلى حد كبير ، وأن جهده الذي بذله في دحض آراء الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة لم يكن لإظهار الحق ، كما يدترف هو بذلك ، وكما يأخذ عليه ابن رشد هذا المسلك .

٥ — الخلود لدى ابن رشد

كان من الطبيعي أن تؤدي آراء الفيلسوف القرطبي ، في تعريف النفس وبيان حقيقتها وطبيعة الصلة التي تربطها بالبدن ، إلى تقرير خلودها ، وإلى إثبات أن النفوس الجزئية تعود وتبعث في الحياة الأخرى . وعلى الرغم من أن هنالك كثيراً من النصوص الصريحة الواضحة التي تؤيد وجهة نظرنا هذه فإن ابن رشد بدا لمسيحي القرون الوسطى والمستشرقين ؛ ولشكثير من أتباعهم ، إماماً للزائغين ومنكري خلود نفوس الأفراد ، وغير ذلك من الترهات والأباطيل .

وقد ذهب أحد مستشرق القرن الماضي ، ونسبى به « مونك - Munk »^(١) ، في كتابه ، الذي يعد خليطاً من الفلسفتين ، اليهودية والإسلامية ، إلى رأي غريب بناء على تحايل سريع فبج لمسألة الاتصال بين العقل الهولاني والعقل الفعال في فلسفة أبي الوليد ، وهي المسألة التي أفرد لها هذا الأخير كتاباً خاصاً أشرنا إليه من قبل . وأكثر من ذلك ، فقد اعتمد « مونك » في رأيه هذا على أحد نصوص كتاب تهافت التهافت ، فزعم أن ابن رشد ذكر في هذا الكتاب أن الحديث في الخلود حديث خرافة . وقد بحثت عن هذه العبارة في النص العربي ،

(١) Mélanges de philosophie juive et arabe, p 455.

«نقلهم أوفق إلى العثور عليها . ولعل « مونك » وجدها في إحدى التراجم اللاتينية . ولو سلمنا جدلاً بأنه وقف عليها هنالك حقيقة فليس ذلك بدليل قاطع . فإننا نعلم مدى ما لقيته كتب المسلمين من تحريف في أثناء نقلها إلى اللغة اللاتينية .

ونميل إلى اعتقاد أن هذا المستشرق قد أساء فهم النص ، ولم يستطع التفرقة بين ما لابن رشد وما لغيره .^(١) فإنه كان من عادة فليسوف قرطبة أن يعرض حجة خصومه أحسن عرض وأن يؤيدها بكل الحجج الممكنة ، حتى لينيل إلى المرء أنه صاحبها . فإذا فرغ من عرضها بأمانة شرع يناقشها وينقدها . ثم يدلي برأيه آخر الأمر . وقد سبق أن أشرنا إلى مسلكه حيال مشكلة النفس السكية وإلى اختياره لمذهب ابن سينا ، وعلى الرغم من ذلك فقد عده « مونك » مستهتراً ومرائياً ، ووصفه بأنه ينكر خلود النفس ويتقرب إلى العامة عند ما يلجأ إلى ابن سينا والغزالي يستشهد بأرائهما . ولكن ليس لهذا الزعم قيمة علمية ما لأنه وليد دراسة ناقصة . فإن « مونك » لم يقرأ سوى كتاب « تهافت التهافت » المترجم ، ولم يطالع على كل من كتابي « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلّة » . وقد أفرد ابن رشد في الكتاب الأخير منهما فصلاً هاماً للبرهنة على خلود النفس ، ومن المحقق أنه لم يؤلف هذا الكتاب أيضاً من أجل العامة بل من أجل الخاصة ومما يشهد بذلك

(١) والهيل على ذلك أنه يقول إن ابن رشد ينس على فناء العقل الهولاني ، وعلى أنه مجرد استعداد يوت مع صاحبه ، وأن العقل الفعال وحده هو الحاد . وليس ذلك بصحيح . فقد أوردنا بعض النصوص من كتاب تايخس النفس التي تثبت عكس ما يذهب مونك . وسنورد نصوصاً أخرى من رسالة الاتصال بين العقل الهولاني والعقل الفعال وهي الرسالة التي أساء « مونك » فهمها أيضاً .

أنه لا يتقرب إلى العامة فيه ؛ بل يهاجم أصحاب المذاهب الكلامية وخصوصاً الأشعرية ، ومنزلتهم من قلوب العامة كبيرة^(١) .

ولم يكن « مونك » المؤرخ الوحيد الذى لم يفهم رأى ابن رشد فى هذه المسألة ولم ينصفه . ذلك أن « رينان Ronan » فعل مثل ما فعل ، ونسب إليه مثل ما نسب . فقد قال « رينان »^(٢) : إن فيلسوف قرطبة يميل إلى إنكار خلود النفس ، وإن بدا يعضد الآراء الدينية فى كتابه « تهافت التهافت » .

كذلك وصفه بأنه من هؤلاء الذين لا يحفلون بأمر الديانات المختلفة ، ولا يولونها اهتماماً ما . ولكن « رينان » كان يحمل آراء هذا الفيلسوف التى ذكرها فى كتاب « مناهج الأدلة » . ويمكن القول مع أسين بالاسيوس — Asin Palacios — بأنه كان ضخمة نوع من الإيماء الذاتى ؛ لأنه كان ينسب إلى ابن رشد آراء مفكر حر من أبناء القرن التاسع عشر ، ويريد بذلك أن رينان كان يتخيل أن أبا الوليد يرى مثل رأيه فى الديانات . ولذا فإنه ينسب إليه آراءه الشخصية .

وقد عضد « رينان » وجهة نظره الخاصة الفائلة بأن ابن رشد كان ينكر بقاء النفوس الجزئية بنص يقول إنه وجده فى « كتاب النفس » . ولكننا لم نجد أثراً لهذا النص فى تلخيص كتاب النفس الذى عثرنا عليه فى مكتبته بباريس الأهلية^(٣) . ونعتقد أن هذين المستشرقين تأثرا بالأسطورة التى حاكها مسيحيو غرب أوروبا فى القرون الوسطى حول اسم الفيلسوف القرطابى . وقد بدت هذه

(١) انظر مقدمتنا لكتاب « مناهج الأدلة فى عزائد الله » ضمن سلسلة فى الفلسفة الإخلاقية . نشرته مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٠٠ .

(٢) Averroès et l'Averroïsme, 9^e édit, pp. 153 — 156. (٢)

Mss 1009 Bibliothèque nationale. (٣)

الأسطورة لها ، وأخيرها ، حقيقة لا تقبل النقض أو الجدل . وربما كان لهؤلاء بعض العذر ، فإن القوضى العقلية التي شهدتها العرب في القرن الحادى عشر والقرنين التاليين له — تلك القوضى التي صحبت نقل الفلسفة الإسلامية إلى أهل أوروبا — كانت نقطة البدء والسبب الرئيسى فى تشويه آراء هذا الفيلسوف ؛ هذا إلى جانب كثير من التويه أو سوء القصد : إما من جانب خصومه وإما من جانب أشياعه الأذعياء .

ولقد بينا فى موضع آخر مدى شناعة هذه الأسطورة^(١) . ويكفيها أن نشير هنا إلى أن أبا الوائيد قال فى نهاية مناقشته لآراء الغزالى : إنه يدين بخلود النفوس الجزئية بعد مفارقتها للأبدان . أما ما نسب إليه من أنه يقول باشتراك الناس فى عقل واحد فردود ؛ لأنه يطلق اسم العقل هنا على المعانى السكلية التى يجردها مختلف أفراد البشر من الأمثلة الجزئية أو الحالات الخاصة . ولا شك فى أن عملية التجريد هذه واحدة لدى جميع الناس ، أى أنها تخضع لقوانين ثابتة وتتم بمراحل نفسية خاصة . وليس اتحادهم فى تصور المعانى السكلية دليلاً على وجود نفس كلية أو عقل كلية بالمعنى الذى ينسب إليه . كذلك رأى هذا الفيلسوف أن بعض الفلاسفة استنبطوا من اتحاد هذه المعانى السكلية لدى جميع الأشخاص أن هناك عقلاً كلياً أو نفساً كلية . فاحتج الغزالى بذلك ، ورمى فلاسفة الإسلام بأنهم ينكرون خلود النفوس الجزئية . ولكن ليست تلك بحجة فى الواقع . وقد تلخص ابن رشد موقف الغزالى من الفلاسفة بقوله : « معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة فى النوع معنى واحداً تشارك فيه ، وهو ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص

(١) فى رسالتنا للدكتوراه من السربون .

من حيث هي أشخاص : من المسكان والوضع والمواد التي من قبها نكثرت .
 فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص
 من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة
 ولا فاسدة إلا بالعرض ، أي من قبل اتصالها بزيد وعمر ، أي أنها فاسدة من قبل
 الاتصال ، لا أنها فاسدة في نفسها . . قالوا وإذا تقرر ذلك في أمر العقل وكان
 في النفس وجب أن تسكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وأن تسكون
 معنى واحداً في زيد وعمر . « ثم يقول أبو الوائيد إن هذا الدليل ، وإن بدا قوياً
 فيما يتعلق بالعقل لأنه ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، فإنه لا ينطبق على النفس ،
 فإن المشاهير من الحكماء يقولون بأن النفس لا تخرج عن طبيعة الشخص . وهنا
 يعتمد على آراء ابن سينا . لكن إذا كانت النفس لديه عقلاً في جوهرها تبين لنا
 بوضوح أنه ينص صراحة على عدم وجود عقل كلي مشترك بين أفراد الجنس
 البشري ، وإن اتحدوا في طريقة وصولهم إلى إدراك بعض المعاني السككية التي
 لا تغنى أو تفسد بفساد الأفراد أو الأشياء التي تتحقق فيها .

وما كان للغزالي أن يهاجم فلاسفة الإسلام ، وابن سينا بصفة خاصة ، لأنهم
 أبعد الناس عن آراء أرسطو حين يقولون بأن النفس جوهر مستقل . ويجب
 أبو الوائيد لموقف أبي حامد من الرئيس ابن سينا في مسألة النفس السككية . فإن
 هذا الأخير ينص دون تردد على بقاء النفوس الجزئية لما يؤدي إليه القول بالنفس
 السككية من محالات . وحينئذ فلا معنى لاعتراض أبي حامد ولا لاحتجاجه
 بتعريف النفس لدى أرسطو . « فإن للفلاسفة أن يقولوا إنه . لا يلزم إذا كان
 شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والممشوق ، ومثل النسبة
 بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر . »^(١)

وقد فطن ابن رشد إلى تعارض القول ببقاء النفوس الجزئية مع أحد مبادئ أرسطو، وهو المبدأ الذى يقضى بأن المادة هى السبب فى كثرة الأشياء واختلافها؛ فى حين أن الصورة هى الماهية المشتركة بين أفراد النوع . وقال : إنه يمكن التحايل على هذا المبدأ إذا قلنا : « إن النفس مادة لطيفة ، وإنها تعود إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التى لا تحس إذا فارقت أبدانها . » ^(١) غير أن هذا ليس برأيه الحقيقى ؛ إذ كان يرى أن النفوس جواهر روحية مجردة من كل مادة ومستقلة فى كيانها عن البدن .

ومما يجب ذكره أن آراءه الخاصة بخلود النفس صريحة لا تقبل الطعن ، ولا تنهار أمام النقد ؛ لأنه يمتزج ، دون تردد ، بوجهة رأى الفزالى فيقول : « وما يقوله هذا الرجل جيد . . . ولا بد فى معاندتهم أن توضع النفس غير فانية كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها ؛ لأن المدموم لا يعود بالشخص . » ^(٢) كذلك يذكر أبو الوائد أن ما كتبه فى كتابه « تهافت التهافت » عن هذه المسألة ليس سوى عرض نظرى بحث لآراء الفلاسفة . أما رأيه الحقيقى فإننا نجده مفصلاً كل التفصيل فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » . وقد استعان بدليلين عقليين على إثبات هذا الخلود :

١ — الدليل العاقل :

يقرر فيلسوف قرطبة أن الإنسان لم يخلق عبثاً ؛ وإنما خالق لغاية محدودة ،

(١) نفس المصدر 7، XXI .

(٢) فى آخر تهافت التهافت .

وهي أن يدرك الكمال في العلم والفضيلة . وليس إدراك ذلك أمراً ممكنًا في هذه الحياة الدنيا ؛ لأنها حياة عابرة . وحينئذ فلا بد من التسليم ، عقلاً ، بوجود حياة أخرى تعود فيها النفوس لتلقى جزاءها . وقد قال في عرض هذا الدليل ^(١) : « ... إنه قد انفق الكل على أن للإنسان سعادتين أخروية وديوية . وانبئ ذلك عند الجميع على أصول معترف بها عند الكل منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات . ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً ، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة وجوده ، فالإنسان أخرى بذلك . وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في كتابه العزيز ، فقال تعالى : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا . فويل للذين كفروا من النار . » وقال مثلياً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه . فقلنا عذاب النار » . ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات . وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه : « ألحسبتم أنما خلَقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون » وقال : « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » وقال : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » . . . وقال منبهاً على ظهور العبادة من قبل المعرفة بالخالق : « وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون . »

وإذا ثبت ، حسب العقل والشرع معاً ، أن الإنسان خلق للقيام بأفعال

(١) الكشف عن مناهج الأدلة . طبعة ميونخ سنة ١٨٥٩ م ، ص ١١٨ ، ١١٩ .
مطبعة مصر . مكتبة الأنجلو المصرية ص ٢٣٩ .

خاصة به دون سواه من الحيوان علمنا أنه خلق من أجل كمال النفس الناطقة وهي التي تميزه عن غيره . وأفعال النفس الناطقة لديه نوعان : أحدها على أى أخلاقى ، والآخر نظرى أى خاص بالمعرفة . ولذا « وجب أن يكون المطلوب الأول منه أن يوجد كماله فى هاتين القوتين ، أعنى الفضائل العملية والفضائل النظرية وأن تكون الأفعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات ، والتى تعوقها هى الشرور والسيئات » ^(١) ومن ثم فإذا أدرك الموت الإنسان فإن كانت نفسه زكية طاهرة تضاعف زكاؤها وطهرها ؛ لأنها استطاعت التحرر من شهوات الجسم . أما إن كانت خبيثة فإن مفارقتها للبدن تزيدها خبيثاً على خبث ؛ لأنها تتأذى بالوذائل التى اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من الزكية عند مفارقتها البدن . لأنها ليس يمكنها الا اكتساب إلا مع هذا البدن . وإلى هذا المقام الإشارة بقوله : « أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله . وإن كنت لمن الساخرين . » ^(٢)

ومن الراضح أن هناك وجه شبه قوياً بين هذا البرهان وبين ما ذكره أفلاطون بصدد البرهان الخلقى . ولكن ليس لنا إلا نعجب ببراعة أبى الوليد فى التوفيق بين الحجج العقلية التى ذكرها وبين النصوص الدينية التى استقاهها من القرآن الكريم . وهو يفوق فى ذلك من سبقه من فلاسفة الإسلام الذين عنوا بالناحية المنطقية أو القسمة العقلية لإثبات خلود النفس . كما سبق أن رأينا ذلك لدى الغزالي وابن سينا .

(١) نفس المصدر من ١١٩ . وطبعة مكتبة الأنجلو المصرية من ٢٤٠
(٢) نفس المصدر من ١٢٠ . وطبعة مكتبة الأنجلو المصرية من ٢٤١ .

٢ — الدليل القاطن على طبيعة الصلة بين النفس والجسم :

يتلخص هذا الدليل في أن النفس لما كانت جوهرًا مستقلًا عن البدن فإن فساد هذا الأخير ليس معناه أنها تفتى معه . ولم يلجأ ابن رشد هنا إلى تفصيل جميع الاحتمالات الممكنة للصلة بين النفس والبدن : أهى سابقة له أم لاحقة أم تحدث معه ؟ فإنه قرر من قبل أن النفس تحدث مع البدن ولا تفيض من واهب الصور ؛ بل يخلقها الله خلقًا مباشرًا . وليس الجسم سوى آلة تستخدمها النفس . ويمكن تشبيه الموت بالنوم . فإن الوظائف النفسية تتعطل وقت النوم ، ثم تعود إلى حالها حين اليقظة . وكذلك الأمر إذا جاء الموت فإن هناك عودة للنفس بعده . وليس تعطل وظائفها إلى ما لا نهاية له . ويرى أبو الوليد أن هذا الدليل يتفق مع ما جاء به الدين . ولندعه يتكلم ؛ فطالما نسبت إليه الأباطيل ، وطالما رمى بالخروج على العقائد الإسلامية : « فإن قيل فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك قلنا : ذلك موجود في الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها الآية » . ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس . فلو كان تعطيل فعل النفس لفساد النفس لا بتغير آلة النفس ، لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها . ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها . فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لأمر لحقها في جوهرها ، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها ، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس . والموت هو تعطل ، فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم . » ^(١)

(١) مناهج الأدلة نفس الطبعة من ١٢٣ وما بعدها لمر مكتبة الانجلو المصرية من ٢٤٥ .

ولهذا الدليل أهميته . فإنه يتفق أتم اتفاق كما يتبين لنا مع تعريف أبي الوليد للنفس ؛ إذ ليست هذه الأخيرة لديه صورة للبدن ؛ بل هي جوهر مستقل وصوره للبدن في آن واحد . وهكذا استطاع هذا الفيلسوف أن يتخلص من تلك الصعوبة التي أثارها المبدأ القائل بأن المادة سبب الاختلاف بين الأفراد . ويمد هذا المبدأ إحدى نقط الضعف في فلسفة أرسطو . كذلك يتفق هذا البرهان من جهة أخرى مع آرائه في الغاية من اتصال النفس بالبدن . وذلك لأنه وسيلة إلى إدراك ما يحتوي عليه عالم الحس .

وإذن فلم يكن فيلسوف قرطبة مرئياً وشفافاً للجمهور كما كان يزعم كل من « مونك » و « رينان » . ولو كان الأمر كذلك لا كتفى بالبرهان الغائب . وذلك لأن الجمهور يسلم بهذا البرهان دون عناء . أما هذا البرهان الأخير ، فإنه يستمد ، على العكس من ذلك ، على بعض القضايا الفلسفية الخاصة بطبيعة النفس . ونذكر هنا أيضاً أن ابن رشد لم يشر إشارة ما إلى خلود طائفة خاصة من الناس أو اندماج النفوس بعد مفارقتها للأجسام . وسبب ذلك أنه كان يرى أن الخلود لجميع النفوس دون تفرقة ، شقية كانت أم سعيدة . وقد رأينا أن نظرية النفس السكلية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية الفيض التي قال بها غيره من فلاسفة الإسلام ، أى من هؤلاء الذين تأثروا إلى حد كبير بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة . وحينئذ فهو أولى الفلاسفة بأن يكون أشد من إنكاراً للنفس السكلية ما دام هو الوحيد الذي يتنكر لنظرية الفيض من بينهم .

٦ — خلود النفس عند توماس الأكويني

وهم هذا المفكر مرة أخرى حين ظن أنه جاء يهدم آراء الفيلسوف .

القرطبي . ويذكر أحد مؤرخي فلسفته وهو « جورس M. Gorce »^(١) أنه
قر سنة ١٢٥٨ ميلادية أن هناك علاقة سببية بين نظرية العقل السكلي أو نظرية
وحدة العقل ، لدى كل من ابن رشد والإسكندر الأفروديسي ، وبين النظرية
التي تقول بفناء النفوس بعد الموت . ويذكر « جورس » نصاً أخذه عن « توماس
الأكوينى » وهو : « يقرر بعضهم أن العقل الخالد يوجد خارج النفوس البشرية .
ومن ثم فإنهم يقررون أن النفس التي هي أحد جزئى الإنسان يجب أن تكون
فانية . » ثم يقول بعد ذلك مباشرة : ولما كان ابن رشد يفصل أكثر من أى
شخص آخر بين العقل والإنسان فانظرية القائلة بفناء النفس يجب أن تنسب
إليه أكثر من أى شخص آخر .

ولسكن الحقيقة أن « توماس الأكوينى » قد أخطأ هدفه على نحو فاضح
كما أنه يكشف فى الوقت نفسه عن شعوره بالإثم لأنه يحاول أن يخفى سطوه
على آراء ابن رشد ، بكل وسيلة ممكنة ولو اقتضى ذلك أن ينسب إلى هذا
الفيلسوف كل بدعة خرقاء ، مع حرصه على تتبع آثاره فى البرهنة على خلود النفس
وأيا كان الأمر فإننا نعلم أن أبا الوايد كان أشد الناس حرصاً على النسوية بين
العقل والإنسان ، وأنه لم يقل قط بوحدة العقل بهذا المعنى الخاص الذى ينسبه
إليه خصومه . وأكثر من ذلك فإنه لم يذكر أبداً أن العقل الذى لا يقبل الفساد
أو الفناء يوجد خارج النفس ؛ بل قال قولاً صريحاً بأن العقل الهولانى والعقل
الفعال ليسافانين ؛ وذلك لأنهما ليسا فى الواقع سوى مظهرين مختلفين لذات
واحدة غير مادية خالدة .

(1) M. M. Gorce La lutte (contra gentiles) à Paris. voir :
Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale
du Moyen Âge. T 1, Paris 1930.

ويمكن تفسير إلحاح الغربيين في التجني على فيلسوف قرطبة وفي محاولة النيل منه وإثقال كاهله بهذه الفرية وغيرها من صنوف البدع بأن ملحدى أوروبا الذين أنسكروا خلود النفس زعموا أنهم أتباعه . وذلك لأنهم عثروا في شروحه على بعض مبادئ فلسفة أرسطو التي تعضد حججهم . ولكن هذا الادعاء والإصرار على تشويه آراء ابن رشد والحرص على مهاجمته وتكفيره ليس دليلا على صدق ما ينسبون إليه . ولئن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أمرين هما : جهل تلاميذه الأدعياء ، ورغبة أعدائه في الانتصار الرخيص عليه . ولما أخذ « توماس الأكويني » يفند آراء الباريسيين الملحدين خيل إليه أن قد قضى على إحدى نظريات الفيلسوف المسلم . ولكنه لم بشأ التفارقة بين مسألتين مختلفتين كل الاختلاف . فإن وحدة العقل شيء وإنكار خلود النفس شيء آخر ؛ إذ تقوم النظرية الأولى على إحدى نظريات الأفلاطونية الحديثة ، ونعني بها نظرية الفيض ، وتقوم النظرية الثانية على مبدأ أرسطو القائل بأن المادة والصورة متلازمان لا تنفك إحداها عن الأخرى .

وقد تصدى الأكويني للرد على أصحاب النفس الكلية فنسبها إلى ابن رشد .^(١) وكان ينبغي له أن ينسبها إلى أبي نصر . فإن هذه النظرية شديدة الارتباط لديه بفكرة العقل الكلى . وحقيقة ليست النفس الكلية لدى الفارابي سوى ذلك العقل الفعال الذي تفيض منه النفوس الجزئية ثم تعود إليه إذا استطاعت . وعلى الرغم من لدد الخصومة وعنفها فإن هذا المفكر المسيحي لما أراد أن يبرهن على خلود النفس لم يجد خيرا من مذهب ابن رشد . وكان في وسعه أن يستعين على ذلك بآراء ابن سينا أو الغزالي . بيد أنه آثر الاعتماد على نفس الأساس الذي بنى عليه أبو الوليد برهانه . فهو يسوى مثله بين النفس والعقل

(١) Contra gentiles, 11, cap. 83.

فيقول : إن جوهر النفس الإنسانية عقل محض يتصل بالبدن ويتخذ آلة له في الوصول إلى المعرفة . فليست النفس إذن مجرد صورة كباقي الصور . ولذلك فإذا تعطل البدن وتفرق لم يكن ذلك سبباً في فناء النفس . ويقول في ذلك : « يجب القول بأن النفس الإنسانية التي نطلق عليها اسم المبدأ العاقل ليست قابلة للفساد »^(١) .

وهكذا سرعان ما تنقلب طبيعتها لديه . فبعد أن كانت صورة لجسم طبيعي يحتوى على الحياة بالقوة ، كما نص على ذلك في أكثر من موضع واحد ، أصبحت مستقلة وقائمة بذاتها ، ولم يعد اتحادها مع البدن اتحاداً جوهرياً . وقد فرق « توماس الأكويني » في هذا المقام بين النفس الإنسانية والنفس لدى الحيوان ، فقال إن هذه الأخيرة إنما كانت فانية لأنها ليست قائمة بذاتها ، على حين أن الصفة الجوهرية في نفس الإنسان أن تكون مستقلة بذاتها . وقد عبر عن ذلك بقوله^(٢) : « نقول إن النفس الإنسانية مبدأ غير جسمي قائم بذاته » . فهو وإن جزم بإلحاد ابن رشد وتضايده لجماعة من المسيحيين فإنه يتبع طريقة تفكيره ، ويرغب مثله عن آراء أرسطو في النفس ؛ لأنها تفضي لا محالة إلى إنكار خلودها أو على الأقل إلى تدعيم نظرية النفس الكلية . وهذا دليل على أنه كان يعلم آراء ابن رشد حق العلم ، وأنه تظاهر بعدائه ونقده في هذه النقطة لأنه سرعان ما يعود إلى آراء أرسطو في أكثر المسائل الأخرى^(٣) .

(١) الخلاصة اللاهوتية . Sum theol. q 75 art. 6.

Contra gentiles 11, cap. 78, 79 et 82 De. Anim. art 14,

(٢) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول ، السؤال الخامس والسبعون . الفصل الثاني .

“Sum. theol. I, q, 75, art, 2 : Dicimus animam hominis quoddam principium incorporeum et subsistens. itum anima humana sit aliquid subsistens” .

(٣) أظن الفصل السابق الفقرة الخامسة أظن من ١٦١ .

الفصل السابع

العقل

١ - تمهيد

كان أرسطو يرى أن الجسم الواحد لا يحتوى على أكثر من نفس واحدة ، وأن هناك تدرجاً بين وظائفها المختلفة . ومع ذلك فإن وحدة النفس لم تكن شديدة الوضوح في مذهبه ، كما قد يبدو لأول وهلة . فإن تعريف النفس بأنها صورة لجسم عضوى آلى ليس كافياً في تقرير هذه الوحدة ؛ إذ يخرج العقل من نطاقها لأن العقل يختلف عن الوظائف النفسية الأخرى في أنه لا يحتاج إلى استخدام أى عضو من أعضاء الجسم .

وقد رأينا أن تعريف النفس لدى ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام كان أكثر اتفاقاً من تعريف أرسطو مع القول بتدرج مظاهرها أو وظائفها . كذلك بينا أن أبا الوليد بن رشد استطاع الاعتماد على آراء ابن سينا في هذه المسألة إلى حد كبير ، فاتخذها أساساً لنظرية جديدة تقرر وحدة النفس على نحو أكثر اتساقاً مما ذهب إليه أرسطو وشراحه من الإغريق والمسلمين . ومن ثم فقد كون هذا الفيلسوف لنفسه رأياً فذاً عن طبيعة النفس عندما بين أنها ذات ذات غير جسمية وصورة للبدن في آن واحد . وإنما كان رأيه جديداً لأنه تحرر من الصعوبات التي كانت تكثف موضوع العقل في الفلسفتين المشائية والإسلامية . وكانت نظريته في الاتصال بين العقل الفعال والعقل الهولاني ثمرة توفيقه بين أرسطو وآراء ابن سينا .

٢ — آراء أرسطو

قال أرسطو في الجزء الثاني من كتابه عن النفس : « أما فيما يخص العقل فليس هناك شيء بديهي بشأنه . ومع ذلك ، فإنه يبدو أن يكون ذلك نوعاً جديداً من النفس مختلفاً جداً ، وأنه وحده هو الذى يمكن أن يكون مفارقاً للبدن ، كما يفارق الخالد الشيء القابل للفساد . » وربما غلب على الظن أنه يؤكد هذا الخلود بالنسبة إلى مختلف الوظائف العقلية . ولكن ليس ثمة ما يبرر هذا الظن ؛ فإنه يفرق بفرقة واضحة بين كل من العقل الهولاني والعقل الفعال ، أى بين ذلك العقل الذى هو مجرد استعداد يمكن الإنسان من إدراك معانى الأشياء أو صورها ، وبين ذلك العقل الذى يتنزع هذه المعانى فعلاً . ولا شك فى أن هذه التفرقة قد أدت إلى اضطراب فسكرته عن وحدة النفس .

والآن يجب علينا أن نبين ما الذى يريد أرسطو بكل من هذين العقليين . أما العقل الهولاني أو المنفعل عنده فهو ذلك الجزء من النفس الذى من شأنه أن يكون محلاً أو مستودعاً يقبل معانى الأشياء ويصير كل المقولات . ويجب أن تكون نسبة هذا العقل إلى المقولات كنسبة المادة إلى الصورة ، أو القوة إلى الفعل ، مع بقاءه على استعداد لقبول المعانى دون أن يتحد بها . ويمكن بيان الصلة بينه وبين المعانى إذا قلنا إن الصلة بينه وبينها تشبه الصلة التى توجد بين القوة الحسية وبين الأشياء الخارجية .^(١) فكما أن الإحساس لا يختلط بالأشياء المحسوسة ولا يتحد معها ، كذلك الأمر فيما يتعلق بهذا العقل ؛ فإنه محل للمعنى ولكنه مستقل عنها .^(٢)

وليس لهذا العقل وجود معين محدد قبل أن يدرك المعانى . وهذا هو السبب

(1) De Anima III, 429, a, 15. (2) Ibid 429, a, 25.

في أننا إذا نظرنا إلى النفس من هذه الناحية بدت لنا ك مجرد مكان تجتمع فيه صور الأشياء أى معانيها . ولا يستخدم هذا العقل أى عضو من أعضاء الجسم . وهذا هو وجه الخلاف بين القوة العقلية والقوة الحسية . فإن مؤثراً حسياً شديداً لا يتيح للعضو أن يحس ما هو أقل منه شدة ؛ فى حين أن الأمر على خلاف ذلك فيما يتصل بالقوة العاقلة ؛ إذ لا يبدو العقل المنفعل أقل قدرة . عند ما ينتقل من موضوع عقلى قوى إلى موضوع عقلى آخر أقل قوة منه .^(١) وقد وضع أرسطو السبب فى الاختلاف بين كل من هاتين القوتين بقوله : « لا توجد القوة الحسية فى الواقع مستقلة عن الجسم ؛ أما العقل فهو مفارق له . »^(٢) وحينما ينتقل هذا العقل من القوة إلى الفعل ، أى من مجرد الاستعداد إلى عملية تجريد المعانى من الأشياء الحسية — يصبح قادراً على التفكير فى نفسه .^(٣) فهو يشبه لوحة ملساء لم يكتب عليها شئ . بالفعل .^(٤) ولكن ينبغى ألا يفهم من هذا التشبيه أنه جوهر مادى حقيقة ؛ بل يجب القول بأنه الشرط الأول للمعرفة ، أو بعبارة حديثة أنه الاستعداد الفطرى الذى لا بد منه حتى تتحقق عملية الإدراك .

وبالجملة فالعقل المنفعل ، فى نظر أرسطو ، هو جزء النفس الذى يتشكل بالصور العقلية ويقبلها . وهو يشبه فى ذلك المادة الأولى التى تقبل مختلف الصور

(1) Ibid. 429 1—5,

(2) Ibid 429, b,

تلك هى الفكرة التى اعتمد عليها الفيلسوف القرطبي فى 10—5 Ibid. 429b. تقرير نظريته فى الاتصال . وهى تلك التى يمكننا أن نطلق عليها اسم نظرية الحدس العقلى ؛ لأن النفس تدرك جوهرها الحقيقى حينما يقف العقل المبولانى على طبيعته الخاصة ، وهى أنه نشاط عقلى يوجد أولاً بصفة غير شعورية ، ثم ينقلب شعورياً . وقد ابتعد الشارح الأكبر بهذا التفسير عن الفلسفة الأرسطوطاليسية ؛ وذلك لأنه لا يقبل التفرقة بين العقل المبولانى وبين العقل الفعّال .

(4) Ibid. III. 4, 39, a

التي تتحد معها .^(١) غير أن هناك فارقاً كبيراً بينه وبين هذه المادة . فإن هذه الأخيرة تتخصص بالصور التي تتصل بها . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالعقل المنفعل لأنه يظل مستقلاً عن كل صورة يقبلها .

ومهما يكن من طبيعة هذا العقل فإنه يعجز عن إدراك أى شيء بنفسه ، أى بطريقة إيجابية ؛ لأنه — كما يقول أرسطو — عقل بالقوة ، أى مجرد استعداد ، وكل شيء بالقوة لا يمكن أن يصبح شيئاً بالفعل إلا بتأثير شيء آخر يوجد وجوداً فعلياً . ويخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل بتأثير الصور العقلية . ولكي تبقى بعد ذلك صموبة يجب التغلب عليها ، وهى كيف تستطيع هذه الصور إخراج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل ، إذا كانت هى الأخرى أشياء بالقوة ، بمعنى أنها لا توجد مستقلة ؛ إذ أن الصور الخيالية تنطوى عليها ؟ ولذا لما أراد أرسطو حل هذه المشكلة لم يجد بداً من القول بوجود مبدأ آخر يطابق عليه اسم العقل الفعال ، بحيث يكون هو الآخر جزءاً من النفس فقال : « فى الواقع يفرق المرء فى النفس من جهة بين العقل الذى يشبه المادة بسبب أنه يصير جميع المقولات ، ومن جهة أخرى بين العقل الذى يصنع المقولات ، بمعنى أنه حالة ما شبيهة بالضوء . »^(٢)

فالعقل الفعال يلتقي ضوءه على الصور الخيالية حتى تخرج منها الصور العقلية إلى الفعل بعد أن كانت موجودة فيها بالقوة . وذلك شأن الضوء الذى يضرر الأشياء ، فتبدو ألوانها التي كانت مستترة بفعل الظلام . ولكن هاملان — (Hamelin) يرى أننا إذا قلنا مع أرسطو بأن العقل الفعال يشبه الضوء

(1) Ibid. III, 430 a. 1-5 voir aussi Hamelin, Système d'Aristote. P 386-387

(2) Ibid. 480 a. 10 - 15.

كان معنى ذلك أننا نجمل له وجوداً مستقلاً عن البدن وعن كل ما به مسحة أو أثر من آثار الجسم ، ومن ذلك الصور الخيالية ؛ وكان معناه أيضاً أنه من جنس مخالف لجوهرنا ، وأنه يكاد يكون شيئاً خارجاً عن النفس . وفي ذلك يقول هاملان : « إن هذا التشبيه لا يقدمنا كثيراً . فإن الإضاءة تظل دائماً فعلاً من الأنفعال . كذلك لا يؤثر العقل الفعال إلا لأنه يحتوي على الصورة [العقلية] . وحينئذ فلن يكون هذا العقل في نهاية الأمر شيئاً آخر سوى صورة عقلية مجردة ومفارقة للمادة . وهذه الصورة المفارقة هي التي تثير الصورة التي تنطوي عليها المادة الخيالية وتدعوها إليها ، إذا صح هذا التعبير . ولكن إذا قلنا بأن العقل الذي يصنع العقولات صورة كان معنى ذلك أننا نثير مشكلة كبرى ، وهي أنه من جنس مفارق ؛ إذ لا تصبح للعقل الفعال ، الذي هو صورة مجردة ، أية صلة بالجسم ، فهو يدرك دون عضو ، وفي هذه الحال تتساءل هل هو جزء منا ؟ » ^(١)

وحقيقة لقد وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان ، وعن هذا العالم الطبيعي فقال : « ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى . فتى قارق [البدن] فإنه يصير على غير ما كان عليه . . . وهو وحده الذي لا يموت وهو الخالد . . . في حين أن العقل المنفصل قابل للفساد . » ^(٢)

٣ — آراء أرسطو الأفروديسي

ترك أرسطو مشكلة العقل غامضة على النحو الذي رأيناه منذ قليل . ولذلك

(1) Hamelin, *Système d'Aristote* p. 386

(2) *De Anima* 430 a1 20 — 25

أخذ شراحه يفسرون هذا الغموض ، ويحاولون إيجاد حل لهذه المعضلة . فذهب
بعض هؤلاء ، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي ، وهو من أشهر شراح
الإغريق للفلسفة الأرسطوطاليسية ، إلى القول بأن العقل الفعال الذى يصنع
المعقولات ليس جزءاً من أجزاء النفس أو وظيفة من وظائفها ؛ بل هو الإله
الذى يتمثل فى نفوس البشر ، ويقوم مقامهم فى إدراك معانى الأشياء . ويمكننا
أن ننسب إلى الإسكندر الفضل فيما لقيته نظرية النفس والعقل فى فلسفة أرسطو
من أهمية بالغة فى القرون الأخيرة التى ازدهر فيها التفكير الإغريقى ، وفى أثناء
القرون الوسطى لدى المسلمين والمسيحيين فى أوروبا . ذلك لأن ذلك الشارح
لما أراد تفسير النص الذى ذكرناه منذ قليل ابتدع فكرة جديدة عن طبيعة
النفس الإنسانية . ولم تكن هذه الفكرة على وفاق مع روح مذهب أرسطو ،
كما يقول الشراح الآخرون ومن بينهم ابن رشد . ولكنها أثرت ، على الرغم
من ذلك ، تأثيراً بعيد المدى فى آراء الفلاسفة بعده فى العقل والتصوف .

أما وجهة نظر الإسكندر فتتلخص فى أن أرسطو استطاع التفرقة بين ثلاثة
عقول هى : العقل الهولانى أو المنفعل ، والعقل المكتسب ، والعقل الفعال .
وقد كان هذا هو الأساس الذى اعتمد عليه الإسكندر الأفروديسي فى تفسير
المعرفة الإنسانية .^(١) فقد فسر هذه المعرفة بأن النفس إذا أدركت إحدى الصور
العقلية فإنها تتحد بها ، وتصبح معها شيئاً واحداً . ومعنى ذلك أنها لا تفرق
عن المعقولات إلا إذا كانت موجودة بالقوة ، أى على هيئة استعداد لقبولها .
ومعنى ذلك بعبارة أكثر وضوحاً أن النفس لا تختلف عن المعقولات إلا إذا لم
تكن قد أدركتها بعد . وبناء على ذلك يجب التسليم بأن النفس تحتوى على مبدأ

(1) Duhem, Système du Monde, T. p. 376 — 398.

يوجد بالقوة ، وليس فيه أى شىء بالفعل ، ولكنه يستطيع أن يصير جميع المقولات أى يتحد معها . وهذا هو العقل المنفعل لدى أرسطو ، وهو الذى يطلق عليه الإسكندر اسم العقل الهولانى أو المادى . وليس هذا العقل لديه ذات مادية حقيقية . فإذا اتحد مع إحدى الصور نجم عن ذلك وجود ذات معينة . والمراد بهذا الوصف أن العقل مجرد استعداد لإدراك حقائق الأشياء ، كما أن المادة تقبل جميع الصور ، كذلك رأى هذا الشارح أن العقل الهولانى قابل للفساد كما كان يقول أرسطو ، بل ذهب إلى أنه يموت بالفعل .

ويأيه فى المرتبة عقل آخر هو العقل المكتسب . وقد قل الإسكندر : وفوق هذا العقل المادى الذى يستطيع إدراك كل شىء ، والذى لا يدرك شيئاً على الرغم من ذلك ، يوجد العقل المكتسب أو بمباراة أدق العقل الذى هو فى طريق الاكتساب ، وهو العقل الذى يفكر والذى ينتقل من القوة إلى الفعل ، وهو العقل الأول بعد أن اتحد بالصور أو المعانى الفعلية .

ويأتى فى آخر الأسر عقل ثالث هو العقل الفعال الذى يجعل العقل المادى عقلاً مكتسباً . وهو السبب الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، أى من مجرد الاستعداد إلى القدرة على الإدراك . فهو صورة مجردة ومفارقة للمادة ، غير أنه لا يتصل بالعقل المادى إلا فى الوقت الذى تفكر فيه النفس . وهو غير قابل للفساد ، وحينئذ فهو خالد . وهو كائن إلهى . وهو الذى يخلق الأشياء التى يحتوى عليها ذلك القمر ويدبر أمرها . كذلك هو الذى يخلق العقل المادى بصفة خاصة . فإذا اتحد به لكل يدرك الأشياء فإنه لا يتصل به اتصالاً لا انفصام عنه ، بل هو قابل للانفصال عنه . وينفصل عنه بحسب الحقيقة . وبمجرد انتهاء العملية العقائية ينتهى إدراك المقولات ، أى أن الاتحاد بين العقلين رهن بالوقت الذى تستمر فيه عملية الإدراك العقلى .

ويتضح لنا من هذا الوصف أن الإسكندر يفرق على نحو لا مجال للشك فيه بين كل من العقل الفعال والعقل بالقوة أو المادى ، وأنه يجعل الأول ذاتاً مستقلة ليست من هذا العالم الحسى . وسوف نتبين لنا قوة الصلة بين مذهبه فى تفسير المعرفة الإنسانية وبين آراء فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل ، وسنرى كذلك ماوجه فيلسوف قرطبة إلى هذا المذهب من نقد .

ولكن ينبغى لنا ألا نسوى ، على الرغم من ذلك ، بين نظرية المعرفة لدى الفلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة وبين هذه النظرية عند الإسكندر تسوية تامة . ذلك أن الفارابى وابن سينا لا يقولان مثله : إن العقل الفعال هو الله ، ولكنهما يذكران أنه آخر العقول المفارقة أو أرواح الملائكة . ومهما يكن من شيء فإن وجه الشبه بين النظريتين واضح جداً على نحو يدعو إلى العجب .

٤ — آراء تيمستيس [Themistuis]

أعرض هذا الشارح عن تفسير الإسكندر ولم يرتضه ؛ لأنه كان يعتقد أن هذا الشارح لم يصب كبد الحقيقة ، وإنما أخطأ فى فهم رأى أرسطو ، ولم يفسره على النحو الذى كان ينبغى له أن يفعل . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن تيمستيس ينكر أن أرسطو كان يرى أن العقل الفعال هو الله الذى يفكر فى نفوس البشر . وذلك لأن هذا العقل جزء منا ، أو هو حقيقةنا بعبارة أصح . كذلك يختلف تيمستيس عن الإسكندر من جهة أخرى ، أى فيما يتصل بطبيعة العقل بالقوة أو المادى . فهو لا يرى مثله أن هذا العقل قابل للفساد . ولذلك نجد بضطر إلى التحايل على النص الصريح الذى ذكره أرسطو فى هذا الشأن فقال : إن هذا

الفيلسوف إنما يتحدث عن فناء العقل المشترك، أى العقل الذى يكون به الإنسان مكوناً من نفس وجسم، ويريد بذلك العقل الذى هو محل الانفعالات كالغضب والشهوة. (١) ومن هذا يتبين لنا أن تيمستيس يفرق فى الواقع بين ما يسميه العقل المشترك وبين ما يطلق عليه اسم العقل بالقوة. وقد طبق هذا الشارح نظرية أقارب الصور على مادة واحدة على الوظائف العقلية فى النفس؛ فرتب العقول على هذا الأساس، وجعل العقل الفعال آخر وظائف النفس أو آخر صورها، أو صورة الصور (٢)، قال: «إن هذه الصورة الأخيرة هى وحدها الصورة المجردة بمعنى الكلمة، أو بالأحرى هى صورة الصور. وكل واحدة من الصور الأخرى مادة وصورة فى نفس الوقت. وآخر هذه الصورة وأسمها العقل الفعال الذى باغ من الكمال درجة لا يمكن أن يوجد بعده شيء آخر أسمى منه بحيث يمكن أن يكون مادة له.» (٣) وسنرى كيف تأثر كل من الفارابى وابن رشد بتفسير هذا الشارح، وكيف اختلفا مع ذلك اختلافاً كبيراً فى فهمه.

ويجب أن نذكر فى نهاية الأمر أن «تيمستيس» ، وإن قال بأن العقل الهولانى غير قابل للفساد، فإنه يعترف من جهة أخرى بأن هذا العقل مشترك بين جميع أفراد البشر، كما هى الحال أيضاً فى العقل الفعال! ولم يستطع «توماس الأكوينى» - أو لم يشأ - التفرقة بين رأى تيمستيس فى هذه المسألة وبين رأى أبى الوليد بن رشد، فنسب إلى هذا الأخير آراء الأول.

(1) Ibid. Duhem. T. IV. p. 383.

(٢) وهذا ما فعله ابن رشد فيها بعد.

(3) Ibid. Duhem. T. IV. p. 386.

٥ — آراء أئمة الفيلسوفية الحديثة من المسلمين

اختلف فلاسفة الإسلام في تحديد عدد العقول وطبيعة كل عقل منها . ويمكن إرجاع اختلاف آرائهم في تلك المسألة إلى هذا السبب ، وهو أنهم اختلفوا في تحديد طبيعة العقل الهولاني . وبيان ذلك أنهم انقسموا إلى فريقين فذهبت الغالبية الكبرى من بينهم إلى ما ذهب إليه الإسكندر الأفروديسي فقالت : إن هذا العقل مجرد استمداد في الإنسان . ولذا فإنه يفنى مع الجسم . ويذكر ابن رشد أن فلاسفة العرب قبله كانوا من أنصار مذهب الإسكندر ، وإن خالفوه بعض الشيء في تحديد طبيعة العقل الفعال . ثم يرد عليهم مذهبهم بأن أرسطو لو جعل العقل الهولاني مجرد استمداد لقبول معاني الأشياء لترتب على ذلك أنه يقرر وجود استعداد « غير ذي موضوع » ، أي وجود استعداد لا ينسب إلى جوهر أو ذات معينة ، وذلك أمر لا يقبله العقل . وقد استطرده الشارح الأكبر فقال : إن الإسكندر وحده هو الذي فسر أرسطو على هذا النحو ، وإن جميع الفلاسفة المعاصرين له رفضوا رأيه . كذلك رده تيمستيس لشناعته . ومن ثم فإن رأيه يختلف جسداً عن آراء أبي نصر الفارابي وغيره من الحكماء المسلمين الذين كانوا يقولون : لن يكون المرء فيلسوفاً كاملاً إلا إذا كان على رأي الإسكندر .^(١)

وذهبت طائفة قليلة إلى تعضيد رأي تيمستيس ، وهو القائل بأن العقل الهولاني ليس مجرد استعداد ؛ بل هو ذات عقلية مجردة عن المادة ؛ إذ كيف يكون الأمر على خلاف ذلك ، وقد قال أرسطو : إنه من الواجب أن لا يحتلط هذا العقل بقوى النفس الأقل منه مرتبة ؟ وقد وفق

(1) Renan, Averroès p. 135.

أبو الوليد بن رشد بين هاتين الطائفتين حين قال : إنه ينبغي ألا نفرق بين العقل الهولاني والعقل الفعال ؛ بل يجب القول بأنهما مظهران لذات عقلية واحدة وهي النفس .

ولم يفتن كل من « مونك » و « رينان » إلى هذه الفروق الدقيقة بين آراء أبي نصر وآراء بن رشد . ولذا فلم يهتديا إلى حقيقة نظرية المعرفة لدى هذا الأخير . ومن العجيب حقاً أنهما نسباً إليه أنه كان يقول بفناء العقل الهولاني ، مع أنه كان ينص صراحة على خلوده وعلى مخالفته في ذلك لمن سبقه من الشراح . وسنعرض بالتفصيل لآراء كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن طنبيل في هذه المسألة ، حتى نبين أن هؤلاء التلاسفة كانوا أكثر اتباعاً للأبلاطونية الحديثة منهم لآراء أرسطو ، ولكي نبرهن على استقلال الفيلسوف القرطبي وابتكاره .

٦ - آراء الفارابي

ذكر أبو نصر في مقالته عن معنى العقل ^(١) أن لفظ العقل يطلق ويراد به معاني جمة . فإن العامة تصف به كل ذي فضل سديد الحكم . أما المتكلمون فيعبرون به عن تلك الملسكة أو القوة التي تميز للإنسان بين الخير والشر . وقد استخدمه أرسطو في كتابه التحليلات « Analytiques » للدلالة على تلك القوة التي يستعين بها المرء للوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات أو القضايا العامة الضرورية . وقال إن هذه القوة أحد أجزاء النفس ، وهي التي تكتسب بها المعارف الأولى ومبادئ العلوم .

(١) توجد هذه المقالة في مجموعة الثمرة الرضية .

النظرية . ويقول أبو نصر : إن أرسطو استخدم لفظ العقل في كتاب الأخلاق « I^{re} Éthique » للدلالة على معنى آخر ، وهو أن النفس تكتسب ، مع الزمن ، نوعاً من الخبرة الأخلاقية ، فتمتد التفرقة بين الأفعال الاختيارية التي بحسب القيام بها والأفعال الاختيارية التي بحسب الإحجام عنها . وهناك معنى خامس لهذه الكلمة ، وهو الذي ذكره أرسطو في كتاب النفس . وقد اعتمد الفارابي على ما ذكره أرسطو في هذا الكتاب الأخير للتفرقة بين أربعة عقول ، وهي العقل بالقوة أو الهيولاني ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعال .

أما العقل بالقوة فيعرفه بقوله : « هو نفس ما ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ، ذاته معدة أو مستعدة لأن تنزع ماهيات الموجودات كلها وصورها . فتجعلها كلها صورة لها . . . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور . . . وهذه الذات ليس تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات ، حتى تكون لها ماهية منحازة وللصور التي فيها ماهية منحازة ؛ بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور . . . فهي مادامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة . » ولانكاد نجد تعريفاً آخر للعقل المنفعل يفوق تعريف أبي نصر في مرونته وعموضه أيضاً ؛ فإنه من الممكن أن نرجعه إلى آراء « الإسكندر الأفروديسي » ، كما نستطيع العثور على وجه شبه بينه وبين تعريف « تيمستيس » . ولكن على الرغم من هذه المرونة فإننا نميل إلى اعتقاد هذا الأمر ، وهو أنه من أتباع الإسكندر ؛ لأنه لا يفرق في الواقع بين النفس الإنسانية الجزئية وبين هذا العقل . ومعنى ذلك هو أن العقل بالقوة أو العقل الهيولاني ليس سوى تلك النفس التي تنهأ لقبول المعقولات . ويدل على صحة ما نعتقد أن هذا التفسير يتفق مع نظرية أبي نصر في كل من خلود النفس الكلية والاتصال بالعقل الفعال . لأنه كان يرى

أنه لا خلود لكل من النفس الجزئية والعقل بالقوة . ومن التعريف السابق نرى أنه يسوى بين صور المعقولات أو المعانى وبين العقل بالقوة ، بمعنى أن هذين الأمرين يصبحان لديه شيئاً واحداً . ومع ذلك فإنه يقول أحياناً : إن هذا العقل . شبيه بالمادة ، وإنه لا يختلط أو يتأثر بالصور العقلية التى يحتوى عليها . ومعنى ذلك أن له ذاتاً خاصة به . ويقرب بذلك من رأى « تيمستيس » . ويمكن التوفيق بين هذين الرأين المتناقضين لديه بأنه يذهب إلى رأى الأول إذا كان يتحدث عن هذا العقل حينما يتحد بالمعانى ، وإلى رأى الثانى حينما يكون الأمر خاصاً به قبل هذا الاتحاد .

أما العقل بالفعل فهو نفس العقل السابق ، وقد اتحد بالصور العقلية التى كانت موجودة بالقوة فى الأشياء الخارجية ثم انتقلت إلى الفعل ، أى الصور التى كان يمكن إدراكها ، ثم أصبحت مدركة بحسب الواقع . ويتبين لنا أنه أبانصر يسوى هنا بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل . وهذا هو ما يعبر عنه أحياناً بقوله إن العقل والمعقول شيء واحد ، كما تبين ذلك من النص الآتى : « فهى [النفس] ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة . فإذا حصلت فيها الموجوات . . صارت تلك الذات عقلاً بالفعل . . فإذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن تنزع عن موادها معقولات بالقوة . . وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالثى هى بالفعل معقولات . فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه . » (١) وهكذا يتضح لنا أن العقل بالفعل لديه هو نفس العقل المادى الذى أدرك بعض المعانى ولم يدرك بعضها الآخر ، وأن كلا من

هذين العقلين مظهر لشيء واحد بعينه ، وهو النفس الإنسانية . وقد فرق الفارابى على هذا الأساس نفسه بين نوعين من المعقولات : يوجد بعضها بالقوة ويوجد بعضها بالفعل . ويسمى النوع الأول المعقولات الأدنى ، وهى التى تقابل العقل بالقوة . ويسمى النوع الثانى المعقولات الثانية ، وهى التى تقابل العقل بالفعل .

أما العقل الثالث فهو الذى يطلق عليه اسم العقل المستفاد ، وهو العقل المكتسب الذى يقول به أرسطو . وقد فسر الفارابى حدوث هذا العقل المستفاد على النحو الآتى : وهو أن العقل بالفعل عندما يدرك الصور العقلية تصبح هذه الأخيرة صورة له ، وحينئذ ينقلب عقلاً مستفاداً ، كما نص على ذلك فى مقالته فى معانى العقل : « فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل صار العقل الذى كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد . »^(١) وبعد هذا العقل الأخير مادة للمعقولات ، ولكنه فى نفس الوقت صورة للعقل الأدنى منه مرتبة ، وهو العقل بالفعل . وهكذا يتبين لنا أن هذا الفيلسوف قد تأثر فى هذه المسألة بتيمة سقراط ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك ؛ لأنه يقول مثله بتدرج الوظائف العقلية فى النفس الإنسانية ؛ أى بأن العقل بالقوة مادة للعقل بالفعل ، وأن هذا الأخير مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة ، فى حين أن العقل المستفاد صورة للعقل بالفعل ومادة للصور العقلية . وإنما كان هذا التدرج ضرورياً حتى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجية . غير أن هذا النزول لا يتم حقيقة إلا إذا استعانت النفس ببعض قواها الأدنى مرتبة ، وهى الخيال والحس . ومعنى ذلك أن النفس

تتبع في إدراكها للأشياء الحسية طريقاً تصاعدياً : إحساس ، تخيال ، فعمل بالقوة ، فعمل بالفعل ، فعمل مستفاد .

وليست العقول الثلاثة التي سبق وصفها سوى ثلاث مراتب متتابعة يمكن الوقوف عليها في التفكير الإنساني . ومع ذلك ، فإن هذه العقول الإنسانية ليست كافية وحدها في تحصيل المعرفة ؛ بل لابد من وجود عقل آخر يخرج النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل . وهذا هو العقل الفعال وهو شيء خارج عن النفس الإنسانية . وقد قال أبو نصر : « ومن قوى النفس العقل العلمي ، وهو الذي يتم به جوهر النفس ، وبصير جوهرها عقلياً بالفعل . ولهذا العقل مراتب : يكون مرة عقلاً هيولانياً ، ومرة عقلاً بالملكة ، ومرة عقلاً مستفاداً . وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ، ولا بصير عقلاً تاماً إلا بسبب عقل مفارق ، وهو العقل الفعال . »

وهكذا رسم الفارابي الطريق أمام فلاسفة الإسلام بعده عندما فصل العقل الفعال عن النفس ووضعه في أقرب الأفلاك إلينا ، وهو فلك القمر . وتلك نقطة تحول هامة في مذهب هذا الفيلسوف ؛ لأنه يعرض جانباً عن الفلسفة الأرسطوطاليسية ، ويتجه نحو مذهب الأفلاطونية الحديثة يستعين به على تفسير كثير من المسائل كالمعرفة والنهضة والسعادة ، ويبني عليه آراءه الخاصة في النصوص . ويشبه أبو نصر العقل الفعال بالشمس التي تخرج الألوان من القوة إلى الفعل ، أي من الخفاء إلى الظهور : « كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل ، بما أعطاه من ذلك المبدأ . وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل . والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد .

وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزل ؛ إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي فيه موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل . . . والعقل النعمال يعقل أولاً من الموجودات الأكمل فالأكمل (١) .

أضف إلى ذلك أن الصور التي نبجدها موزعة في المواد المختلفة توجد متحدة على هيئة صورة واحدة في هذا العقل ؛ وقد أخذ الفارابي هذه الفكرة عن أفلوطين ، وإنني بها تلك الفكرة التي تقول بتدرج الموجودات ؛ إذ ليست الموجودات سواء في الكمال أو النقص ؛ وإنما يتوقف كمالها ونقصها على درجة الاتحاد بين أجزائها . وقد ضرب لذلك أفلوطين مثلاً فقال : لأن وجود الأحجار في كومة أقل كمالاً من وجودها جنباً إلى جنب ، ووجود الأشياء جنباً إلى جنب أقل كمالاً من وجود الكائن الحى الذى تماسك أجزأؤه وتتضامن على نحو خاص بسبب وجود النفس فيه . وهكذا تزداد درجة الاتحاد كلما ارتقينا في مراتب الكائنات ، فيكون الاتحاد أتم بين أفراد الفرقة الموسيقية أو بين أفراد كتيبة من كتائب الجيش منه بين جماعة من الناس لا تربطهم صلة أو غاية محددة ؛ كذلك تزداد درجة الكمال بالانتقال من الأشياء المادية إلى الأشياء العقلية والروحية . وأكمل مرتبة لدى أفلاطون هي الوحدة المطلقة ، وهي في نظره مبدأ لكل وجود عقلى أو مادى (٢) .

ولكن الذى يهمننا هنا هو أن الفارابى يفسر المعرفة الإنسانية على أساس اتصال العقل النعمال بنفوسنا . لأنه هذا العقل هو المصدر الذى تفيض منه المعانى ،

(١) نفس المصدر فى ٣٥ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة صفة ٧٥ . وسنشير فى كتاب آخر إلى الصلة القوية بين آراء أفلوطين وآراء الفارابى ، وسنلين كيف أخذ الثانى عن الأول آراء فى الفيض والتنصوف كذلك .

وهو إلى جانب ذلك السبب في وجود هذه النفوس ، وكل ما يحتوى عليه هذا العالم الدنيوى ؛ لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر في ذات الخالق سبحانه فاضت عنه النفوس الإنسانية ، وإذا فكر في ذاته ، على أن وجوده مستمد من الله ، فاضت عنه العناصر الأولية التى يتألف منها العالم ، ونساعده في هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية .

وحينئذ يمكننا تلخيص نظرية الفارابى في المعرفة على النحو الآتى ، وهو أن النفس الإنسانية لا تستطيع بلوغ غايتها في الإدراك ولا نصير — كما يقول أبو نصر — عقلا بالفعل إلا إذا وجد شيء يخرجها من القوة أو من مجرد الاستعداد إلى الإدراك الفعلى ، وذلك الشيء هو العقل الفعال . ولا تتم المعرفة حقاً إلا إذا اتحد هذا العقل بالنفس العاقلة لدى الإنسان .

وإلى جانب ذلك كان هذا الفيلسوف يعتقد أن هذا الاتحاد أو الاتصال سبيل إلى تحصيل السعادة . وذلك لأن النفس تستطيع معه رؤية عظمة الله وجلاله والوقوف على أمور ليس لها مثيل في عالم الحس . وليس هذا الاتصال متاحاً لجميع الناس على حد سواء ؛ بل يتحقق لدى هؤلاء الذين قويت لديهم ملكة الخيال . وقد يتلقى بعض هؤلاء في أثناء يقظته العلم بالأمور المستقبلية التى تفيض من العقل الفعال . وقد تبدو له هذه الحقائق على هيئة صور خيالية ، وتلك هى المرتبة القصوى أى مرتبة الأنبياء . ودونها مراتب عديدة متفاوتة . وقد بين الفارابى هذه المراتب بقوله : « قال الذى يرى ذلك أن الله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها فى سائر الموجودات أصلاً . ولا يتمتع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها عن المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة (١٤ فى النفس والعقل)

وسائر الموجودات الشريفة ، وبراهها ، فيكون له بما قبله من العقولات نبوة بالأشياء الإلهية . فهذا هو أكل المراتب التي تنتهى إليها القوة المتخيلة ، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط . وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعيرون بها أقاويل محكية ورموزاً وألغازاً وتشبيهات . ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً .^(١)

ولا يستطيع المرء الاتصال بالعقل الفعال دفعة واحدة ؛ بل لابد له من الانتقال من مجرد الاستعداد الفطرى للمعرفة إلى سرية العقل بالفعل . ومن هذه المرتبة إلى العقل المستفاد .^(٢)

هذا هو الأساس الذى تنبنى عليه نظرية الاتصال المشهورة عند فلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة . فإن هؤلاء كانوا يرون أن هذا الاتصال شرط جوهري في المعرفة . ويجب أن نشير هنا إلى أن الفارابى كان يرى أن العقول الثلاثة الأولى ، وهى العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد ، لا توجد إلا بسبب اتصال النفس بالجسم .^(٣)

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦ : « وأول الرتب التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة للمدة لأن تصير عقلاً بالفعل ، وهذه هى المشتركة للجميع . فبينها وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقل المستفاد . وبين هذا الإنسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان . وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد ، على مثال ما يكون المؤلف من المادة الصورية شيئاً واحداً ، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هى العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط . وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذى صار عقلاً بالفعل والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد مادة العقل الفعال وأخذ جملة ذلك كشيء واحد كان هذا الإنسان هو الإنسان الذى حل فيه العقل الفعال : وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة النظرية والعملية ثم فى قوته المتغلبة ، كان هذا الإنسان هو النبى الذى يوحى إليه . فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال . »

(٣) انظر رسالته فى إثبات أشياء المفارقة . طبعة حيدر أباد ص ٨ .

وإنما أفضنا الحديث عن نظرية العقول لدى الفارابي حتى نبين الفارق الجوهرى بينهما وبين نظرية ابن رشد ، ولكى نبرهن على تلك القضية التى تختلف بها عن جميع هؤلاء الذين كتبوا عن هذا الفيلسوف قبلنا ، وهى أن مؤرخى الفلسفة يكادون يجمعون على أن الفيلسوف القرطبي كان أحد أتباع الأفلاطونية الحديثة ؛ فى حين أننا ثبت أنه كان صاحب شخصية فاسفية مستقلة ، وأنه كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى مذهب أرسطو . ولن نلجأ . مثل هؤلاء إلى مجرد الفروض أو الحدس أو التقليد ؛ بل سوف نستعين على تأكيد وجهة نظرنا بنصوص لهذا الفيلسوف نفسه . وحقيقة لم تستطع نظرية الاتصال الفارابية ، على الرغم مما ينسبها إليها « كارادى فو » من جمال^(١) ، أن تأسر لبّ أبى الوليد ، وإن أثرت ، على العكس من ذلك . تأثيراً عميقاً فى نظرية المعرفة لدى ابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وموسى بن ميمون .

٧ — آراء ابن سينا

أخذ الرئيس أبو على الحسين عن الفارابي رأيه فى تدرج الوظائف العقلية فى النفس ، وقال مثله : إن كل عقل منها يعد مادة للعقل الذى يليه ، وصورة للذى يأتى قبله . وعلى هذا النحو فرق بين أربع قوى لكل منها عقل يقابلها . فهناك العقل الهولانى ، وهو لا يعدو أن يكون مجرد استعداد للمعرفة . ويأتى بعده العقل الممكن أو بالملكة ، وهو صورة له ؛ وذلك لأنه يزيد عليه من جهة أنه قد اكتسب القضايا الأولية البديهية . ثم يأتى بعد ذلك العقل بالفعل ، وهو فى حالة استعداد كامل ، بحيث يمكن أن تحدث فيه الصورة العقلية التى تسكن

(١) Carra de Vaux, Avicenne, P 221 - 222

بعد الحقائق الأولية . فإذا أدرك هذه الصور أو المعاني انقلب عقلاً مستفاداً ، وهذه هي المرتبة الرابعة . ولا تكتسب هذه الصورة عن طريق التجريد ، كما تقول بذلك الفلسفة المشائية ، وإنما تفيض من عقل آخر مستقل عن النفس الإنسانية ، وهو العقل الفعال . « ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا . فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال ، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا . . استحات مجردة عن المادة وعلائقها ، وانطبع في النفس الناطقة ، لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا . . بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها [المعنى] المجرد من العقل الفعال . فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض . » (١)

ولا يتحقق الاتصال بالعقل الفعال على خير وجه إلا لدى نفر قليل من البشر ، وهم الذين يدركون الأشياء بسببه إدراكاً مباشراً . وهذه هي السبيل إلى الإدراك الصوفي أو الاتصال بالعالم الروحي . وحينئذ فهو شيء خارج عن النفس ؛ بل إن هذه الأخيرة تفيض عنه ، وهي في ذلك كالأشياء المادية وصورها . وهو آخر العقول المقارنة . (٢)

وإذن فلا يمكن تفسير المعرفة الإنسانية لديه إلا على أساس القول بنظرية الاتصال بين النفس والعقل الفعال . وإنا نرى أنه يمزج كالفارابي بين كل من نظرية المعرفة الأرسطوطاليسية ونظرية المعرفة في مذهب الأفلاطونية الحديثة .

(١) الشفاء الجزء الأول ص ٣٥٦ .

(٢) الإشارات طبعة ليدن ص ١٧٥ : « فيجب أن تكون هيولى [مادة] العالم المنصرى لازمة عن هذا العقل الأخير . ولا يمتنع أن يكون الأجرام الساهرة ضرب من الموهبة فيه . . وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل . . . وهناك نفيض النفوس النباتية والحوانية والناطقة من الجوهر المعنوي التي إلى هذا العالم . »

فهو يقول من جهة بأن الحواس والخيال يمدان لمعرفة المعاني ، ومن جهة أخرى ينكر وجود الذائكة العقلية ؛ لأنه ليس من الممكن أن تحتزن المعاني غير المنقسمة في عضو منقسم بطبيعته .

ويمكن تفسير التذكروالنسيان في مذهبه بالإقبال أو الإعراض عن العقل الفعال^(١) . فالعقل ينظر تارة إلى المعاني ، ويغفل عنها تارة أخرى . فإذا أقبل عليها تجلت فيه ، وإذا أعرض عنها لم تتمثل . وحينئذ يمكن تشبيه النفس بمرآة والمعاني بأشياء خارجة عنها . « فتارة تلوح فيها ، وتارة لا تلوح » ، وذلك بحسب نسبة تكون بين النفس وبينها ، أو يكون المبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة ؛ بحسب طلب النفس ، وأن يكون إذا أعرضت عنه انقطع الفيض . فإن كان هذا هكذا فلم لا تحتاج كل كورة إلى تعلم من رأس ؟ فنقول : إن الحق هو القسم الأخير . وذلك أنه من المحال أن نقول : إن هذه الصورة موجودة في النفس . ومحال أن تكون ذاتها خزانها .^(٢)

وليست الغاية من التعلم إلا محاولة الاستعداد التام للاتصال بالعقل الفعال . وهذا الاستعداد يكون ناقصاً قبل التعلم وكاملاً بعده . « وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تخريج

(١) نفس المصدر ١٢٩ : « لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات . . غير جمالي ولا منقسم فليس فيه شيء كالنصرف وشيء كالخزائنة . ولا يصح أن يكون هو المنصرف ، وشيء من الجسم وقواء كالخزائنة ؛ لأن المعقولات لا ترسم في جسم . فبقى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات . إذن هو جوهر عقلي بالعقل إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة . وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني ، أو إلى صورة أخرى ، انعمي للمتمثل الذي كان أولاً ، كأن المرأة التي كانت تحاذي بها جانب النفس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شيء آخر من أمور النفس . وهذا إنما يكون أيضاً للنفس إذا اكتسبت الحكمة الاتصال بالعقل الفعال . »

(٢) الشفاء الجزء الأول ص ٣٦٠ .

وتعليم ؛ بل يكون شديد الاستعداد لذلك . . . كأنه يعرف كل شيء . . . من نفسه ، وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد . ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الميولاني عقلاً قدسياً . «^(١) وهذه هي حال الأنبياء ، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية .

وهكذا نرى أنه يتفق مع الفارابي في تفاصيل نظرية الاتصال ، وإن كان يختلف عنه من جهة أنه لا يسلم معه بأن النفس تتحد مع هذا العقل فتفنى فيه ؛ إذ لو جاز ذلك لعدا العقل الفعال قابلاً للانقسام .^(٢) وإذا اتصلت النفس به اتصالاً ما أصبحت عقلاً مستقداً . وفي هذه الحال لا تحتاج إلى استخدام عضو ما ؛ وذلك لأنها تدرك بجوهرها ما كانت تدركه من قبل بواسطة الأعضاء أو الآلات الجسمية . وقد وضع ابن سينا هذه الفكرة الأخيرة في كتاب الإشارات فقال : « إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لأنها تعقل بذاتها — كما علمت — لا بآلاتها . ولو عقلت بآلاتها لكان لا يعرض للآلة كلال ألبتة إلا ويعرض للقوة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة . ولكن ليس يعرض هذا الكلال ؛ بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية إما ثابتة وإما في طريق الذوب . «^(٣)

ويرجع السبب في أن هذا الفيلسوف لا يقول باتحاد النفس الإنسانية بالعقل الفعال اتحاداً تاماً إلى أنه كان يرى أن النفوس تبقى متعددة بعد مفارقتها لأبدانها ولا تكون نفساً كلية . وإذا كانت هذه هي حالها بعد الموت فمن باب أولى

(٢) الإشارات ص ١٧٩

(١) نفس المصدر ص ٣٦٢

(٣) نفس المصدر ص ١٧٦

أن تحتفظ بشخصيتها إذا قدر لها الاتصال بالعقل الفعال في هذه الحياة الدنيا .
ومع ذلك ، فإنه كان يذهب من جهة أخرى إلى إمكان اتصال النفس العاقلة
بالله تعالى على نحو خاص من الاتصال . وحينئذ تدرك الذات الأولى والعقول
المفارقة ونفوس الأفلاك السماوية وما يأتي بعدها مما يوجد في هذا العالم
الديني .^(١) ومن ثم يرى أن ابن سينا يتخذ طريقه صعدا نحو التصوف العقلي
الخالص . أما فيما يخص نظرية المعرفة الإنسانية بمعنى الكلمة فإنه يؤكد أن
النفس تحتاج إلى مطالعة العقل الفعال كلما أرادت إدراك أحد المعاني العقلية .
وهذا هو السبب الذي دعا « توماس الأكويني » إلى القول بأنه لا وجود
لذاكرة العقلية في مذهب ابن سينا .^(٢)

فنظرية المعرفة السينية نظرية إشراقية في جوهرها . وهي ترتبط ارتباطا
وثيقا بنظرية صوفية يمكن تسميتها « مشاهدة الذات الالهية » وتنحصر السعادة
الإنسانية الحقة في بلوغ هذه الغاية القصوى . وإذن فللنفس لديه وجهان : يتجه
أحدهما نحو عالم الحس ، ويتجه الآخر نحو عالم الأمر أو الجنب الإلهي . وتستطيع
النفس إدراك الصور أو المعاني الكلية عن طريق العقل بالفعل ، كما تستطيع
الاتصال بعالم العقول عن طريق العقل المستفاد . وتلك المعرفة الأخيرة هي
المعرفة الحقة . « والعارفون المتزهون إذا وضع عنهم مقارنة البدن ، وانفكوا
عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ،
وحصلت لهم اللذة العليا ، وليس هذا الا لتذاذ مفقودا من كل وجه ، والنفس
في البدن ؛ بل المنعمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيرون ،

(١) سيأخذ ابن طفيل هذه الفكرة من ابن سينا .

(٢) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الأول السؤال ٨٩ فصل ٦ . وكتاب العلامة جليسون :

Gilson, le thomisme p. 290.

وهم في الأبدان ، من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء .^(١) « ولا يبعد أن يفضى بهم الأمر إلى أن يرتقوا في الذات الحقيقية التي لا يمكن أن يشرحها بيان ، ولا يكشف عنها مقال ، ولا يوازنها حال .^(٢) وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم ابن سينا اسم العارفين .

وهناك مراتب يرقى فيها هؤلاء . وهذه المعرفة الصوفية لا يتأهلها إلا من هو جدير بها وبالقدر الذي هو أهل له . وقد وصف ابن سينا ذلك بقوله^(٣) : « ثم إنه إذا بلغت به الرياضة والإرادة حدا ما عنت له خاسات من اطلاع نور الحق عليه ، لنيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه . وهو المسمى عندهم أوقاتا . وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد إليه ووجد عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض . ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاها في غير الارتياض . فكلما لمح شيئا عاج منه إلى جانب القدس يتذكر من أمره فتشاه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكونة ، فيصير الخطوف مألوفا والوميض شهابا ، وتحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة . ويستمتع فيها بهيجته . فإذا انقلب عنها انقلب حيران آسفا . . . ثم إنه لينيب عن نفسه ، فيلاحظ جناب القدس فقط . وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة . . . وهناك يحق الوصول . »

والعبادة والصلاة وسيلتان إلى التحرر من عالم المادة وإلى الاتصال بعالم الأمر . فإذا صفت النفس ، وسمت ، واستعدت لقبول الفيض وصلت إلى مرتبة ترى فيها أنوار العالم الإلهي . وهذا هو ما يطلق عليه الصوفيون اسم اللحظات أو الفلوات

(١) الإشارات والتفسيحات ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٢) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٦ .

(٣) الإشارات والتفسيحات ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

أر الخلسات . ومثل هذه النفس لا تريد رؤية الحق لتحقيق غرض آخر سوى هذه الرؤية . فهي لا تتخذ العبادة والشوق سبيلاً إلى تحصيل الأجر والثواب في الحياة الآخرة ، وإنما تسلك طريق العبادة ، لأن الوجود الحق مستحق لها ، ولأنها نسبة شريفة إليه . فهو الغاية والمطلوب في ذاته . وقد عبر عن ذلك بقوله ^(١) : « الزهد عند غير المعارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمَتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب . وعند العارف رياضة ما لملمه وقوى نفسه . . ليجرها بالنعويد عن جناب الغرور إلى جانب الحق . . والعارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط . »

وهكذا تبين لنا أن مشاهدة الذات الإلهية أرق مراتب التصوف لديه . ويمكننا القول بأن ابن سينا هو الذي فتح الطريق واسعاً أمام مفكرى الإسلام بعده لتفسير نظرية المعرفة تفسيراً صوفياً . وسوف نرى تأثير هذه الآراء في تفكير ابن طفيل بصفة خاصة . وسنرى كيف ظل أبو الوليد بن رشد بعيداً عن هذه النظرية التي يطلق عليها « إرنست رينان » اسم « جنون المتصوفين الشرقيين » . وسيتاح لنا التنبيه على خطأ هذا المستشرق وغيره ممن نسبوا

(١) نفس المصدر ص ١٩٩ . وذكر أيضاً في رسالته السعادة ، طبعة حيدر آباد ص ٢ : « ثم السعادة قد يظن بها أنها الفوز بالذات الحسية والرياسات الدنيوية . وبين لمن تحقق الأمور أن الذوات العاجلة ليس شيء منها يسادة ؛ إذ كل واحد منها لن يصفو لمناطيه عن شوب المكروه . . . ومنها أن كل من يتطاهها ويهتمك فيها انقطعت السكينات الإلهية من صدره ، وامتنع الفيض الربوبى عن الحلول فيه ؛ لامتناعه عن قبوله . كما قال عليه السلام . (إن الحكمة لتزل من السماء فلا تدخل قلباً فيه ثم غد . .) فقد اتضح أن هذه اللطال ليست بالسعادة إلا على سبيل الحساب . »

إلى فيلسوف قرطبة نظرية الاتصال بالله تعالى عن طريق المعرفة الصوفية فإن الحقيقة هي أنه نص على أن السعادة الإنسانية تنحصر في المعرفة العلمية الحقة ، وهي التي تقوم على إدراك العلاقات السببية بين الأشياء .

٨ — آراء الغزالي

كان أبر حامد مقلداً في هذه المسألة أيضاً ؛ ذلك أنه لم يفعل في الحقيقة سوى أن اقتفى آثار ابن سينا في التفرقة بين أربع قوى نفسية تقابل كل قوة منها عقلاً خاصاً . ومعنى ذلك أن للقوى العقلية مدارج أو مراتب ، وأن لكل مرتبة منها اسماً يحددها . ففي المرتبة الأولى نجد قوة ، هي استعداد محض للإدراك ، مجردة من المعلومات أو الأشياء العقلية . وهذا هو شأن الصبي الذي يجهل المعاني السكلية المجردة ؛ ومع ذلك فإن في طبعه واستعداده تحصيلها فيما بعد . ويطلق على القوة العقلية في هذه الحال اسم العقل الميولاني ، أي المادى أو العقل بالقوة . وتأتى بعد ذلك مرتبة ثانية يدرك فيها الإنسان بعض المعاني ، سواء كانت بعض البديهيات أو الأوليات اليقينية — التي يدركها المرء من غير اكتساب ؛ لأنها فطرية فيه مثل علمه بأن الشيء الواحد لا يكون قديماً حديثاً ، ولا يكون موجوداً معدوماً ، والقول الواحد لا يكون صدقاً وكذباً — أم كانت من الحقائق المشهورة التي تتناقل بالسماع ، وهي أكثر ظهوراً في الصنائع والأخلاق وتسمى هذه القوة الثانية عقلاً بالملسكة . أما المرتبة الثالثة فهي ما يطلق عليه الغزالي اسم العقل بالفعل ، ويريد بها أن الإنسان يستطيع استحضار الصور العقلية أو المعاني السكلية التي سبق له اكتسابها . وبيان ذلك أن العالم يهتدى إلى معرفة حقائق معينة ثم يغفل عنها ، غير أنه يظل قادراً على استعادتها . فإذا تمثلت هذه المعاني في الذهن تحققت المرتبة الرابعة ، وهي العقل المستفاد . وإنما

سمى كذلك لأنه يستفيد هذه المعاني بأحد الأسباب الإلهية ، وهو العقل الفعال ^(١) .

وهناك صلة وثيقة بين هذه القوى الأربع . فكل عقل من هذه العقول يسيطر على العقل الذى يسبقه ، ويخضع للعقل الذى يأتى بعده . فمثلاً نرى أن العقل المستفاد — وهو آخر مراتب العقل الإنسانى — يسيطر على العقول الثلاثة السابقة وهو يمد غاية وتاجاً لها ، كما أننا نجد أن العقل بالفعل يستخدم العقل بالملكة ، وأن العقل الهبولىانى خادم للعقل بالملكة . ومعنى ذلك أن هناك تدرجاً فى الوجود بين هذه العقول المختلفة ، بأن يكون كل عقل منها مادة وصورة باعتبارين مختلفين . فهو مادة لما هو اسمى منه مرتبة وهو صورة لما هو أقل منه مرتبة .

وقد وضح أبو حامد هذه الصلة وذلك التدرج فى كثير من كتبه مستشهداً لذلك ببعض آيات القرآن الكريم ، وهى التى يقول الله تعالى فيها : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شىء عليم . » فالنفس الإنسانية المستعدة بفطرتها لقبول المعرفة تشبه المشكاة . فإذا قوى ، فأدركت المعارف والبهيات الأولى ، أشبهت الزجاجة . أما إذا اشتد صفاؤها ، واستطاعت الوصول إلى مرتبة تدرك فيها معانى الأشياء عن طريق الفكرة الفعالة ، فإنها تشبه الشجرة ؛ لأن الشجرة ذات أفنان ؛ وكذلك التفكير أو الاستدلال العقلى ذو فنون ^(٢) . أما إذا بلغت مرحلة أكثر صفاء من تلك فإنها تشبه الزيت الذى يضىء ولو لم تمسسه نار .

(١) أنظر مقاصد الفلاسفة مطبعة السعادة سنة ١٣٣١ هـ ص ٢٩١ .

(٢) وفى موضع آخر ، هو مشكاة الأنوار ، شبه النزلى المشكاة بالروح الحامس والزجاجة بالروح الحيالى ، والمراج المثير بالروح العقلى ، والشجرة بالروح الفكرى : مشكاة الأنوار ص ٣ .

وهذا هو ما يطلق عليه الغزالي اسم الروح القدس ، وهو روح الأنبياء والأولياء ؛ « إذ في الأولياء من يكاد بشرق نوره حتى يكاد يستغنى عن مدد الأنبياء ، وفي الأنبياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة . » ومرتبة النبوة من أسمى المراتب التي يصل إليها العقل المستفاد ، لأنها أشبه النور الذي يكون مبصراً لنفسه ولغيره . ^(١) وروح القدس لدى الأنبياء يكاد يزيته يضيء وحده . فإذا مسته النار فمن الأولى أن يصبح نوراً على نور . ويريد بالنار هنا الأرواح العلوية أو الملائكية .

وإذن يتضح لنا أن الغزالي كان من أنصار نظرية الإشراق والفيض ^(٢) ، إذ يرى أن المعرفة الإنسانية إنما تتم على صورة أنوار وأضواء تفيض من العقل الفعال على النفوس البشرية . وهو يرى من جانب آخر أن هذه الأنوار أو الأضواء لا تفيض إلا بشرط أن تكون النفس مستعدة لقبولها ، أي إلا إذا مرت قبل ذلك بمراحل الإدراك الأولى ، وهي الحس والخيال والوهم . وقد سبق

(١) مكية الأنوار ص ٣٧ - ٣٨ : « وهذه الخاصة توجد الروح القدس النبوي ؛ إذ تفيض بوسطته المعارف على الخلق . وبه يفهم تسمية الله مجداً صلى الله عليه وسلم سراجاً مبيناً . والأنبياء كلهم سرج ، وكذلك العلماء ولكن التفاوت بينهم لا يحصى . »
(٢) لا أراد الغزالي فأويل معنى يد الله لجأ إلى نظرية الفيض فقال في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ٨ : « وأقته يعطي ويمنع بواسطة ملائكته ، كما قال عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله العقل فقال بك أعطى وبك أ منع . ولا يمكن أن يكون المراد بذلك العقل عرضاً كما يعتقد المنكلمون ؛ إذ لا يمكن أن يكون العرض أول مخلوق ؛ بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلاً من حيث يعقل الأشياء بمجوهره وذاته من غير حاجة إلى تعلم ؛ وربما يسمى قلماً باعتبار أنه تنقش به حقائق العلوم في ألواح قلوب الأنبياء والأولياء وسائر الملائكة وحياً وإلهاماً ويجوز أن يكون لشيء واحد أسماء كثيرة باعتبار اختلافه ؛ فيسمى عقلاً باعتبار ذاته ، وملكاً باعتبار نسبتها إلى الله تعالى في كونه واسطة بينه وبين الخلق ، وقلماً باعتبار إضافته إلى ما يصدر عنه من نقش العلوم بالإلهام والوحى ، كما يسمى جبريل روحاً باعتبار ذاته ، وأمينا باعتبار ما أودع من الأسرار ، وذا مرة باعتبار قدراته ، وشديد القوى باعتبار كمال قوته ، ومكيناً عند ذي العرش باعتبار قرب منزله . »

أن رأينا هذه الفكرة بعينها لدى الرئيس ابن سينا . وكان أن هذا الفيلسوف الأخير استدل على وجود العقل الفعال بأن المعاني العقلية لا تختزن في النفس أو في البدن بل توجد في ذات خارجة عنهما ، كذلك فعل أبو حامد . فإنه ينص على أن المعاني محض في النفس ثم تنيب عنها . ويمكن أن نعود إليها ، دون حاجة إلى اكتساب جديد ، بل يسكنى أن تقبل عليها . وليس من المقول عنده أن تنعدم هذه المعاني جملة متى غابت عن النفس ، وإلا فإنه يجب على المرء ، في هذه الحال ، أن يمر بنفس المراحل التي أدت به إلى اكتسابها في أول الأمر . وإذا تقرر أنها لا تنعدم ، فإنه يبقى أن نذكر أنها لا تختزن في النفس ، وإلا لوجب أن تكون هذه شاعرة بها . كذلك لا يمكن القول بأنها تختزن في البدن ؛ لأنه لا يصلح أن يكون مستودعا للمعاني العقلية التي لا تقبل الانقسام ، كما هي الحال فيما يتعاق بالجم . وهكذا يرى الغزالي أنه لا بد من التسليم بوجود جوهر مستقل توجد فيه هذه المعاني وتفيض منه عند الحاجة . فإذا حدث اتصال بين هذا العقل وبين النفس الإنسانية فاضت منه المعاني ، وارتسمت فيها ، كما ترسم في مرآة محاذية لها . وإذا أعرضت النفس عن هذه المعاني ، لاهتمامها بعالم الجسد ، انمحى ما تمثل فيها من قبل .

وعما لا ريب فيه أن الغزالي يحاول الجمع ، هو الآخر ، بين نظريتين مختلفتين لتفسير عمارة الإدراك العقلي ، ونعني بهما النظرية المشائية والنظرية الأفلاطونية الحديثة . ويدل على أنه حاول هذه المحاولة أنه يتبع ابن سينا فيها عندما يرى أن القوة العقلية لدى الإنسان ، متى انجذبت تفحص الأمور الجزئية التي تحتوى عليها الصور الخيالية ، أشرق عليها نور العقل الفعال ، ولذا فإن المعاني السكونية تبدو فيها مجردة عن كل أثر مادي أو خيالي ، وتنطبع في النفس الناطقة . وقد

يظن أنها تنتقل من الصور الخيالية إلى مرتبة الصور العقلية ، ولكن ليس الأمر كذلك ؛ لأن الذى يحدث هنا ، كما يتقد الغزالي ، هو أن اطلاع النفس على الصور الخيالية بعدها ويهيئها لأن تفيض عليها المعانى العقلية المجردة من ذات خارجة عنها . والسبب فى ذلك أن الأفكار والتأملات تعد النفس تحول قبول الفيض من العقل الفعال . وقد عرض الغزالي هذه الفكرة فى كتاب مقاصد الفلاسفة فقال : « فذلك أن المتخيلات المحسوسة ما لم تحصل فى الخيال لا يحصل منها المعانى السكلية المجردة . ولكنها فى ابتداء الصبى تكون فى حكم صورة مظلمة . فإذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصورة الحاضرة فى الخيال ، فوقع منها فى النفوس المجردات السكلية ، حتى يأخذ من صورة زيد صورة الإنسان الكلى ، ومن صورة هذا الشجر صورة الشجر الكلى ، وغير ذلك ، كما تقع من صورة التلوينات عند إشراق الشمس عليها مثلها فى الأبصار السليمة . والشمس مثال العقل الفعال وبصيرة النفس مثال قوة الإبصار ، والمتخيلات مثال المحسوسات . فإنها محسوسة مرئية بالقوة فى الظلام ، وفى العين مبصرة بالقوة ، فلا تخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر ، وهو إشراق الشمس . فكذلك هذا . ومتى أشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة فى الخيال العرضى من الذاتى ، وميزت الحقائق من الأمور الغريبة التى أبست ذاتية ، فتسكون مجردة وتكون كلية أيضاً . »

وتختلف مراتب النفوس فى استعدادها لقبول هذه المعرفة الإشراقية . فقد أصغى ، وعندئذ يصبح الفيض متواصلاً متواتراً متوالياً . وقد تنصرف عن الفكر جهالة فتعرض عن جانب القدس . وبين هذين النوعين من النفوس مراتب يتفاوت الناس ، تبعاً لها ، قرباً وبعداً من الله تعالى أما النفوس الصافية المشرقة

التي تطهرت من أدران البدن وشهواته فإن أنوار العلم تتلألأ فيها . ولذا فهي مؤيدة من قبله تعالى ، وهي ثاقبة الحدس لا تحتاج إلى الفكر والنظر ، أى أنها إذا أدركت العلة أدركت المعلول فى الوقت نفسه . وقد يكون هذا الحدس عقب طلب وشوق . وقد يكون من غير طلب أو اشتياق . فتقبض عليها المعقولات مصحوبة ببراهينها . ويصف ، الغزالى هذا النوع من النفوس بأنه يشبه أن يكون قد تجرد من ثياب بدنه ، فأصبح نوراً خالصاً ، واتصل بعالم القدس ، وتمثل لمحقائق الأشياء مع وجودها خارج حسه . وعلى هذا النحو تتمثل الأنبياء والأولياء أشياء وصور مماثلة لجواهر الملائكة ، ويحدث ذلك لهم فى اليقظة . « وينتهى إليهم الوحي والإلهام بواسطتها ، فيتلقون من الغيب فى اليقظة ما يتلقاه غيرهم فى النوم ، وذلك لشدة صفاء باطنهم . » (١)

وهناك نفوس أخرى لا تستطيع تحصيل العلوم ومعرفة حقائق الأشياء إلا إذا استعانت على ذلك بالبدن ، وهى تلك التى تشرق فيها أنوار العقل الفعال على الصور الخيالية التى انتهت إليها عن طريق الحس . وهذه النفوس أدنى مرتبة من السابقة لأنها لا تكسب المعرفة عن طريق المشاهدة أو الذوق ، وإنما عن طريق الاستدلال العقلى ، وهو سبيل العلماء الراسخين فى العلم . وأصحاب الذوق والمشاهدة هم الأولياء . وهم يشاركون النبى فى بعض الأحوال ، وذلك لأن إيمانهم يجذبهم إلى جانب العالم الأعلى . أما العلماء فإنهم يقصرون عن الوصول إلى هذه المنزلة ، فلا يدركون المعانى إلا عن طريق الصور الخيالية ، وإلا بعد جهد ووقت طويلين . وقل أن يهتدوا إلى الحقائق دفعة واحدة . وهم معرضون للخطأ . فشتان

ما بين مرتبة المشاهدة والذوق ومرتبة الاستدلال والعقل .^(١) وتأتى فى آخر المراتب نفوس تشبثت بالأوهام وضروب الخيال . وهذه هى مرتبة الغافلين عن كل معرفة ، سواء كانت ذوقاً أو مشاهدة أو استدلالاً .

وقد بنى الغزالى على آرائه السابقة نظريته فى السعادة الإنسانية . فإن كمال النفس العاقلة لديه هو أن تدرك العلم وتسمو فى تحصيله ، حتى تنقلب ، فتصبح عالماً عقلياً تنعكس فيه صور الكون وما ينطوى عليه من نظام وخير ، فتعلم أن هناك مبدأ واحداً تفيض منه جميع الكائنات بالتدرج ، وهى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانيات التى تتصل بالأبدان على نحو ما ، وهى الحياة الحيوانية ثم الإنسانية ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله . ويؤكد الغزالى هذا الرأى فى مشكاة الأنوار ، فيقول إن الأنوار العقلية منتشرة فى العالم العلوى والعالم السفلى ، وإنها تفيض بعضها عن بعض ، وإن الأرواح الملائكية مقتبس بعضها من بعض ؛ ولها مراتب ومقامات . وهى ترتقى فى جملتها إلى نور الأنوار ، ومعدنها ومنبعها الأول وهو الله وحده لا شريك له ، بمعنى أن كل الأنوار مستعارة منه ، وهو وحده النور الحقيقى ، ولا وجود لغيره إلا بالجاز .

(١) قال الغزالى فى كتابه مشكاة الأنوار ص ٥٢ : ولا يبعد ، أيها المتكف فى عالم العقل ، أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر فى العقل ، كما لا يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس ينكشف به غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز . فلا تجعل أقصى السكالم وفقاً على نفسك . وإن أردت مثلاً بما نشاهده من جملة خواص بعض البشر ، فانظر إلى ذوق الشريك كيف يختص به قوم من الناس . وهو نوع إدراك يحرم منه بعضهم . وانظر كيف عظمت قوة الذوق فى آخرين ، حتى استخرجوا منها الموسيقى والأغاني . . . وأما العاطل عن خاصية الذوق فإنه يشارك فى سماع الأصوات ، وتضعف فيه هذا الآثار . وهو يهيج من صاحب الوجد النفسى . ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدرُوا عليه . فهذا مثال فى أمر خسيس ؛ لأنه قريب إلى فهمك .

وإذا صعدت النفس في مدارج المعرفة ، وعلمت تلك الحقائق ، فإنها تشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ، وتتحد به ، وتنخرط في سلكه ، وتصير من جوهره .

ومع ذلك فإن الغزالي ينفي فكرة الاتحاد بين النفس والله ، تلك الفكرة التي قررها غلاة المتصوفة الذين لما لم يبق في أنفسهم مستمع لغير ذكر الله ، وغابوا عن ذكر أنفسهم « سكرُوا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم » فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الآخر سبحانه ما أعظم شأنى ، وقال الآخر ما فى الجبة إلا الله . وكلام العشاق فى حال السكر يطوى . . فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ؛ بل يشبه الاتحاد ؛ مثل قول العاشق فى حال فرط العشق :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

. . . وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان الجواز اتحادا ، ولسان الحقيقة توحيداً .^(١) وهذه هى أرقى مرتبة يصل إليها العارف . ويعترف الغزالي بأنه من المستحيل أن يعرف المرء — أيا كانت منزلته — حقيقة الله تعالى ؛ لأنه لا يعلم حقيقة الله سوى الله ، كما لا يعلم حقيقة النبى إلا النبى ، كما أنه لا يعرف أحد حقيقة الجنة أو النار إلا بعد ورودها .^(٢)

غير أن هذه السعادة لا تكمل إلا بعد الموت ، وهناك تختلف حظوظ الناس منها . فإن النفوس التى تشغل بالبدن ، فيلبيها ويصرفها عن الشوق ، وعن طلب الكمال الذى قدر لها ، وعن الشعور بلذة هذا الكمال ، لا تستطيع التخلص

(١) مشكاة الأنوار ص ٤٠ و ٤١ .

(٢) المقصد الأسنى ص ٢١

بعد الموت مما لحقها من ثقل البدن وشهواته ، ولذا فإنها تمجّب ولا يقدر لها الاتصال ، وتجد أن هناك نوعاً عظيماً من التضاد بين العالم الذى غادرته والعالم الذى انخرطت فى سلسكه . وحينئذ يشتد بها الأذى . ومع ذلك فإن هذا الأذى لا يدوم أبداً الدهر لأنه لم يكن ذاتياً ؛ بل يرجع إلى أسباب عارضة . وإذن فلا تغل هذه النفوس فى العذاب أبداً الدهر ، وإنما تتمتع بذهابها شيئاً فشيئاً ، حتى تصفو وتترك السعادة التى قدرت لها .

غير أن هناك نفوساً انحدرت فى مواطن الرذيلة كل الانحدار ، وهى نفوس المحجوبين عن السعادة . فهذه تلقى عذاباً شديداً ، وتبقى فى العذاب المقيم ، إذا كانت قد اعتقدت آراء باطلة ، وتعصبت لها وجعلت الحق . والمحجوبين مراتب أو أصناف ذكرها الغزالي بالتفصيل فى نهاية كتاب مشكاة الأنوار . فمنهم هؤلاء الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، وهم هؤلاء الذين يفضلون الحياة الدنيا على الآخرة . وهناك فريق محبوب بنور تشوبه ظلمة كعبدة الأوثان والأصنام والنار وعبداء النجوم . وثمة فريق آخر يحجبه خياله الفاسد ، وهؤلاء هم طائفة الكرامية ؛ لأنهم يقولون بأن الله جسم يجاس على العرش .

وليس لنا أن نطيل أكثر من ذلك فى عرض آراء الغزالي فى التصوف^(١) . ويكفى أن نقول إن فكرة الشقاء لديه تتلخص فى أن تمجّب النفس عن السعادة ، وأنه إنما يحال بينها وبين سعادتها ؛ لأنها تتبع شهواتها وتؤثر العالم الحسى ، ذلك العالم الخسيس ، على عالم الأسم . فإذا غابت عليها مثل هذه الرذائل والأوهام الباطلة ، ثم أدركها الموت ، فانتها فرصة تحصيل المعرفة والرقى فى معارجها . وهذا هو الألم العظيم والحسرة الكبرى التى لا حد لها .

(١) انظر بحثنا من « العقل » والتقليد فى مذهب الغزالي « فى كتاب : « أبو حامد الغزالي فى الذكرى المثوية التاسعة لميلاده نثره المجلس الأهل لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

وهناك في آخر الأمر نفوس جمعت بين السكال في العلم والعمل . وهذه لها الدرجات العليا في السعادة ؛ لأنها تنزهت عما يشغل سرها من العالم الحسى واحتقرت كل ما فيه مما يظن أنه خير ، ولم ترض إلا أن تتجه إلى ذكر الحق ، لا لرغبة في أجر لأن زهداها هو الزهد الحقيقي . أما زهد غير العارف فهو معاملة ومعاوضة كأنما يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . ^(١) ولذلك يقول الغزالي : « من يعبد الله لاجنة فقد جعلها الله تعالى واسطة طلبه ولم يجعلها غاية مطلبه . . . وأما من لم يكن له محبوب سوى الله ولا مطلوب سوى الله ؛ بل حفظه الابتهاج بقاء الله والقرب منه والمراقبة للملأ الأعلى المقربين من حضرته فيقال إنه يعبد الله ، لا على معنى أنه غير طالب للحفظ ؛ بل على معنى أن الله تعالى هو حفظه ، وليس ينبغي وراؤه حفظاً . » ^(٢)

٩ — آراء ابن سينا

لم تؤثر آراء ابن سينا في فلاسفة المشرق وحدهم ؛ بل كان لأرائه في التصوف تأثير عميق في مذاهب المفكرين في أسبانيا الإسلامية . بيد أنه ينبغي لنا أن نذكر هنا أن هذا التصوف الشرقى اتخذ لوناً جديداً في ذلك القطر البعيد . فقد استطاعت الحضارة العربية في الأندلس أن تظل بريئة ، إلى حد ما ، من الاختلاط ببعض الثقافات الشرقية الأخرى كثقافة الهند أو فارس التي كان يرتبط فيها التصوف دائماً بالطقوس الدينية وضروب شتى من الزهد والتنسك . ويمكن القول بأن أسبانيا هي التي شهدت التصوف الإسلامى القائم على أسس من الفلسفة العربية والأغريقية حيث توجد فيها نظرية الفيض المشرقية جنباً إلى

(١) للمصدر الأسنى ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٨ ، وراجع بصفة خاصة صفحات : ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ .

جنب مع نظريتي النفس والعقل في الفلسفة الأرسطوطاليسية . وقد كان ابن باجة وابن طفيل أشهر ممثلي هذه المدرسة الجديدة . أما ابن رشد فقد استطاع أن يتحرر نهائياً من فلسفة المشارقة وأتباعهم في المغرب عندما طرَحَ نظرية الفيض جانباً ، وولى وجهه صوب مذهب عقل أكثر اتفاقاً مع فلسفة أرسطو .

أما ابن باجة^(١) فإنه يفرق بين عقول أربعة هي : العقل الهولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال . وكان يرى كالفارابي أن لكل عقل من هذه العقول وظيفة مزدوجة . فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى ، أي مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي يسبقه . فهناك إذن نوع من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان . فالعقل المستفاد هو الذي يفيض من العقل الفعال ، وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقائية التي تفيض عليه . ولكنه ، في

(١) هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ . ولد في سراقوسة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي . ثم رحل إلى أشبيلية ، وأقام حيناً من الزمن في غرناطة . ثم رحل إلى إفريقية ، ومات في مدينة فاس سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) . ويقال إنه مات مسموماً . ويتم بعض الأطباء الذين نفّسوا عليه علمه بعقله . وقد ذكر صاحب عيون الأنباء في الجزء الأول من ٦٢ ، ٦٣ أنه « كان في العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه ، وبلى بمن كثيرة وشهائعات من العوام . وقصدوا لإهلاكه سرات ، وسلبه الله منهم ، وكان متميزاً في العربية حافظاً للقرآن ، ويعلم من الأفاضل في صناعة الطب . وكان متقناً لصناعة الموسيقى جيد اللعب بالعود . . . وكان في لطف الفرس على تلك المأاني البليغة المصروفة الدقيقة | الفلسفية | أتعجوبة دهره ونادرة ألق في زمانه . فان هذه المكتبة الفلسفية كانت متداولة بالأندلس زمان الحكم مستجلبها ومستجلب غرائب ما صنف بالمشرق . ونقل من كتب الأوائل وغيرها نصر الله وجهه . » وله مؤلفات ومقالات عديدة منها رسالة الوداع ، واتصال الإنسان بالعقل الفعال ، وشرح كتاب الامع الطيبي لأرسطوطاليس ، وقول على بعض كتاب الآثار العلوية لأرسطوطاليس ، وقول على كل من كتاب السكون والفساد والحیوان والنبات لأرسطو أيضاً . وله كتاب تدير المتوحد ، وكتاب النفس ، وتمايقي على كتاب أبي نصر في الصناعة الذهبية ، وقصود قلبية في السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها ، وكلام في الغاية الإنسانية ، وكلام في الأمور التي يمكن الوقوف بها على العقل الفعال .

الوقت نفسه ، صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل بالفعل . وهذا الأخير مادة له ، ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهولاني .

وليس العقل الهولاني مجرد استعداد يحدث في الجسم كنتيجة لاختلاط العناصر فيه على نحو خاص ، ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء لحسب . وقد ذكر أبو الوليد بن رشد أن ابن الصائغ كان ينكر تلك البدعة القائلة بأن العقل الهولاني ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بني الإنسان . والحق أنه كان يرى أن هذا العقل فان ومثيل بالمادة . ومن ثم يتبين لنا أنه يتفق مع الفارابي في هذه المسألة .

وقد ذكر في أحد كتبه ، وهو « تدبير المتوحد » ، نظريته في طبيعة العقول الإنسانية . وهو يميل إلى النسوية بين كل عقل منها وبين ما يقابله من العقولات ، كما فعل أبو نصر من قبل أيضا . ومعنى ذلك أنه يسوى بين العقل بالفعل والعقولات بالفعل ، وبين العقولات التي أدركها الإنسان فعلا عن طريق الفيض وبين العقل المستفاد .

ولكن هناك ما يدعو إلى التفرقة بين هذين الفيلسوفين . فإن ابن باجة يذهب إلى القول بأن للعقولات وجوداً حقيقياً وأنها تدرك بذاتها . فهي تفكر كالإنسان ، وإذا هي فكرت أصبحت عقلا مستفادا . أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهي عقل بالفعل . ويفسر لنا هذا إلى حد كبير عباراته المعماة في كتابه سالف الذكر . فإنه يقول إنه من الممكن إدراك هذه العقولات المجردة على أكل وجه حينما تصبح جميع معارفنا أو الجزء الأكبر منها معقولة بالفعل . وحينئذ تصير العقولات الأولى صورة للعقل بالفعل ، أي أنها نصير عقلا مستفادا . وإنما يذهب ابن باجة إلى النسوية بين مراتب العقل لدى الإنسان وبين معاني الأشياء

لأنه كان يريد أن يتخذها أساساً لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعال الذى تفيض منه الصور العقلية وبالتالي مختلف العقول الإنسانية . فلهذه الصور لديه وجود خاص حقيقى ، كما كان يقول بذلك أفلاطون . فإذا قاضت على الإنسان أصبحت عقلاً هيولانياً أو بالفعل أو مستفاداً ، وذلك تبعاً لوجودها بالقوة أو بالفعل أو لسبق إدراكها .

ويشغل العقل الفعال فى نظرية المعرفة لدى أبى بكر بن الصائغ نفس المكان الذى كان يشغله فى هذه النظرية نفسها لدى كل من الفارابى وابن سينا والغزالى . فهذا العقل صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام . فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التى تفيض منه . فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلى وجودها فى المادة ، وتلك الأخيرة كما يقول أرسطو هى السبب فى اختلاف الأفراد . ولكن هذه الصور الراهنة التى توجد فى الأشياء المادية ليست فى العقل الفعال سوى صورة واحدة مجردة . وليس معنى التجريد هنا هو معناه لدى أرسطو ، أى أنها لم تكن موجودة فى المواد ثم انتزعت منها . ويرى ابن باجة أن تحصيل الصور العقلية بتأثير العقل الفعال هو الذى ينتقل بالعقل الإنسانى من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد . ولا يتم هذا الأخير إلا إذا اتحد العقل بالفعل مع العقل الفعال ، أى إذا قاضت عليه المعانى .

ويمكن إجمال هذه النظرية بأن الصورة الجوهرية للإنسان فى مذهب ابن باجة ، صورة عقلية بالفعل « intelligible en acte » تسمى عقلاً بالفعل . ويستطيع هذا العقل بفضل التأمل أن يفكر فى ذاته على النحو الذى تدرك به العقول المفارقة أو الملائكة ذواتها . وهذا النوع من الحدس العقلى هو الذى يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية . ويطلق هذا الفيلسوف

على عملية الحدس العقلي اسم الاتصال بالعقل الفعال ، وفيها يتحد العاقل مع المقولات بالفعل ، وحينئذ لا يفسكر في شيء آخر سوى ذاته .^(١) وقد ذكر أن الإنسان ينتهى بالدرس والتأمل إلى إدراك هذه الصور المثالية التي تقوم بذاتها وتعتبر معاني المعاني . وأسمى القول هو العقل المستفاد ، وهو فيض من العقل الفعال الذي ينتهى به المرء إلى إدراك نفسه كسكان عقلي .^(٢)

وقد أفاد ابن رشد من نظرية الحدس العقلي لدى ابن باجة فائدة كبرى . وذلك على الرغم من أنه اتجه في تفسير المعرفة اتجاهاً أرسطوطاليسياً بحثاً . ومعنى ذلك أنه يقول بنوع آخر من الحدس العقلي الذي لا يحتاج فيه النفس إلى الاستعانة بشيء خارج عنها حتى تدرك ذاتها .^(٣)

١٠ — أسماء ابن طفيل

ينتمي ابن طفيل^(٤) إلى تلك المدرسة الفلسفية التي يطلق العرب على أتباعها

(١) أنظر كتاب مونك : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 407

(٢) Ibid 403

(٣) سترى فيما بعد أن ابن رشد يخالف كلام الفارابي وابن باجة من جهة أنه يسو بين كل من العقل المكتسب والعقل بالفعل ؛ فهما لهما شيء واحد . وسلاحظ أنه لا يستخدم قط لفظ الفيلسوف في شرح المعرفة العقلية . ولما لم يفتن دوم « Duhem » إلى هذا الفارق الكبير بين النظريتين اعتقد أن فيلسوف قرطبة أخذ عن ابن باجة فكرته في الاتصال . وهناك تارق آخر خفي على « دوم » وهو أن العقل المكتسب لدى ابن رشد سابق لعملية الحدس العقلي ، لا لاحق لها كما كان يرى ابن باجة .

(٤) هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي . وله في السنوات الأولى من القرن الثاني عشر الميلادي في مدينة قادش من أعمال غرناطة . وذاعت شهرته كطبيب ورياضي وفيلسوف وشاعر . ونال حظوة كبرى لدى دولة الموحدين ، فاتخذوه أبو يعقوب يوسف ، ثاني ملوك هذه الدولة ، وزيراً له وطبيباً . وكان من المقربين إليه . وقد ذكر ابن الخطيب أن ابن طفيل قام بتدريس الطب في غرناطة ، وأنه ألف في هذا العلم مجلدين وقد عني =

اسم « الإشرافيين » . وقد حاول هذا الفيلسوف في كتابه « حى بن يقطان » معالجة ذلك الموضوع الذى شغل تفكير الفلاسفة المسلمين ردحاً طويلاً ، ونعنى به مسألة اتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال .

ومن الثابت أن رأيه فى هذا العقل الأخير لا يختلف فى شيء عن رأى الإسكندر الأفروديسى . ولذلك فإننا نفهم الآن معنى تلميح ابن رشد حين يقول : إن الفلاسفة فى أيامه يعتقدون أن المرء لا يستطيع أن يكون فيلسوفاً بمعنى الكلمة إلا إذا كان على مذهب الإسكندر . فلا شك فى أنه كان يقصد أبا بكر ابن طفيل بهذه العبارة .

وقد أعطانا ابن طفيل فكرة واضحة عن فلسفته ورأيه فى مشكلة الاتصال فى كتابه آنف الذكر ، ذلك الكتاب الذى يمكن وصفه بأنه محاولة منهجية جريئة يبين لنا فيها كيف يستطيع الإنسان أن يصعد فى مدارج المعرفة بالتفكير والرياضة النفسية ، حتى يرتفع عن عالم الأشياء المادية ، فيرقى إلى عالم العقول المفارقة أو الملائكة ، ثم يغنى فى نهاية الأمر فى الوجود الأول . وعندئذ يستطيع أن يشاهد فى هذه الذات جميع الحقائق ويدرك جميع الكائنات ، روحية كانت أم جسمية . وليس ثمة زيب فى أنه تأثر بأراء ابن سينا تأثراً كبيراً . فإنه أخذ عنه نظرية المعرفة الصوفية ، وهى التى يمكننا أن نطلق عليها لديه اسم مشاهدة الإله .

ولن نعرض بالتفصيل لذكر حياة « حى بن يقطان » الذى تآزرت جميع العوامل الطبيعية على إيجاده والسر عليه حتى استوى هوده ، وانقلب كائناً

== أبو بكر محمد الملاء فى بلاط دولة الموحدين . وهو الذى قدم ابن رشد للملك ، الذى يقوم بتجليل كتب أرسطو وشرحها . ولم يبق لنا من مؤلفاته سوى كتابه المعروف « حى بن يقطان » . وقد توفى ابن طفيل بإراکش سنة ١١٨٥ م .

مفكراً ، فأخذ يدرس كل ما يقع تحت نظره وسمعه في تلك الجزيرة النائية التي شهدت ميلاده ونشأته . ثم انتهت به المعرفة إلى إدراك أن جميع ما يراه من الموجودات إنما نشأ بسبب خالق . ثم ألحت عليه فكرة هذا السبب الأول في كل شيء ، فذهل عما كان فيه من تصفح المخلوقات والبحث عنها ، « حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ، ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه بالسكينة عن العالم المحسوس ، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول . » ^(١)

وكان اهتداؤه إلى معرفة الإله سبباً في توجيهه إلى معرفة نفسه . فإنه تبين له أنه إنما أدرك هذا الوجود الأول لوجود ذات روحية في جسمه . وهذه الذات لا تحتوى على شيء من صفات الأجسام . ثم فكر ودبر ، فوجد أن هذه الذات هي حقيقة ، وإن كانت لا تقع تحت الحس . وتبين له أن الجسم ليس بشيء . ^(٢) فإنه يتحلل وينقص ويبقى . وأما النفس فلما كانت جوهرًا بسيطًا فإنها خالدة . وأدرك كذلك أن كماله لا يكون بسبب الجسم ، وإنما ينحصر في مشاهدة الذات الأولى ، أى الوجود الحق ، مشاهدة دائمة . وكان يحرص على التفكير في هذا الوجود ، ولا يغفل عنه ما استطاع حتى « توافيه منيته ، وهو في حال المشاهدة

(١) أنظر « حى بن يقظان » مطبعة ابن زيدون بدمشق الطبعة الأولى ١٩٣٥ م ، ص ٨٦ . وكتاب فلسفة ابن طفيل ورسائله حى بن يقظان للدكتور عبد الحليم عود ص ١١٤ مطبعة القاهرة .

(٢) نفس المصدر — طبعة دمشق — ص ٩٩ : « وأما أشرف جزأيه فهو الله الذى به عرف الموجود الأول الواجب الوجود . وهذا الله العارف أمر ربانى لهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بهى عما توصف به الأجسام . ولا يدرك بهى من الحواس ، ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآة سواء ؛ بل يتوصل به إليه . فهو العارف والمعرف والمعرفة ، وهو العالم والمعلوم والعلم ، لا تباين في شيء من ذلك ؛ إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها . »

فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم . « (١)

كذلك لاحظ أنه من العسير عليه أن يتخلص جملة من تأثير العالم الحسى الذى كان يكتنفه من كل جانب . فإنه وجد — على الرغم من أنه كان يحرص على التفكير فى الخالق ويمجد فى ذلك سعادته — أن حواسه وخياله ما برحت تشغله وتصرفه عما هو فيه ، وكان ياتى كثيراً من العناء والمشقة إذا حاول الرجوع إلى المشاهدة . وكان لا يستطيع ذلك إلا بعد جهد شديد .

ولما أدرك أن نفسه خالدة أراد أن يعلم حالها لو استطاعت التحرر من البدن فى أثناء وجودها فى هذه الحياة فاهتدى إلى أن للانسان حالات ثلاثا : فإن فيه بدنا وروحاً حيوانياً وجوهرأ عاقلاً . فإذا غلبت عليه الحال الأولى كان كسائر الحيوان منصرفاً إلى مطالب الجسد . وإذا غلبت عليه الحال الثانية فلربما استطاع أن يشاهد الحق ، ولكن مشاهدته إياه ليست على كمالها ، وذلك لأنه يعقل ذاته فى الوقت نفسه . أما فى الحال الثالثة فإنه يستطيع أن يدرك الغاية الكبرى ، وهى المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض «الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه نفسه ونيت وتلاشت . « (٢) .

ولكن ما السبيل إلى إدراك هذه اللذة الكبرى ؟ يقول ابن طفيل : إن « حى بن يقظان » كان يلزم مغارته مطرقاً منصرفاً عن جميع ما يشغل حواسه وقواه الجسمية ، وكان يجمع فكره ويوجه همه إلى الوجود الواحد ، فإذا عنت له فكرة أخرى غيره ، أو سنجح لخياله سانح سواه ، « طرده عن خياله جهده ، ودافعه

(١) نفس المصدر ص ٩٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٢ .

وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته . فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الوجود الأول الحق الواجب الوجود . فكان يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة . وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتي له ذلك ، وغاب عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية ، وجميع المواد المفارقة للمواد ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود ، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل ، واضمحل وصار هباء منثورا ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائدا على ذاته : لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار . .»^(١)

فلما فنيت نفسه على هذا النحو شاهد ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . وعجز عن وصف ما رأى . فإن من يروم التعبير عن المشاهدة الصرفة يشبه رجلا يريد أن يذوق الألوان . .

وقد وصف لنا ابن طفيل حال المشاهدة على نحو يقربها إلى الخيال فقال :
 إن « حى بن يقظان » لما فنيت نفسه في مشاهدة الوجود الأول ، ثم رجع إلى عالمه الحسى ، كان كرجل أفاق مما يشبه السكر . فلم أن هذا العالم الدنيوى ليس إلا ظلا وخيالا للعالم الهى .^(٢) ثم عنت له هذه الفكرة ، وهى أنه « لا ذات له يباير بها ذات الحق تعالى ، وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق ، وأن الشئ

(١) نفس المصدر ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢٤ .

الذى كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً فى الحقيقة . «
ويمكن تشبيه هذا الأمر لديه بنور الشمس والأجسام المادية . فإنه إذا وقع عليها
ظهرت ألوانها . وربما ظن المرء أن هذه الألوان ذاتية فيها . ولكن ليس الأمر
كذلك . فإن نور الشمس يظل على حاله ، سواء أكانت الأجسام موجودة أم
غير موجودة . ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله . ثم عرضت له
هذه الشبهة ، وهى كيف تحدث الكثرة فى هذا العالم ؟ ولكنه ما لبث أن فطن
إلى أنها ثارت عنده بسبب بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات . فإن
الكثير والقليل والوحدة والاجتماع والافتراق هى كلها من صفات الأجسام .
ولذلك فإنه لا يجوز بحال ما استخدام مثل هذه الألفاظ فى وصف الذوات العاقلة
التي تدرك ذات الإله بسبب تجردها من المواد . وليس ينبغى أن يوصف
العالم الإلهى بلغتنا الإنسانية ؛ لأنها مطية الخطأ وسبيل إلى عدم التفرقة بين عالم
الحس وعالم العقل الذى لا يعرفه إلا من شاهده .

وينبغى لنا أن نذكر أن المشاهدة الصوفية لدى ابن طفيل تعد سبيلاً إلى
معرفة الكائنات على نحو مضاد للمعرفة العقلية المألوفة . فإن « حى بن يقظان » ،
بعد أن سلك صاعداً طريق الوصول إلى إدراك الذات الإلهية ، عاد يهبط من
مشاهدتها إلى إدراك جميع الكائنات التى كانت سبباً فى توجيهه أول الأمر .
ذلك لأنه لما استغرق استغراقاً ، وفى فناء تاماً ، رأى أن الموجودات تفيض من
الذات الأولى على النحو الذى ذكره من قبل كل من أبى نصر وابن سينا .
ومعنى ذلك أنه ربط التصوف هنا بنظرية الفيض المأخوذة عن الأفلاطونية
الحديثة . فذكر أن هناك تدرجاً فى الوجود . وأن هناك أفلاكاً لكل منها
عقل أو ملك يدبره . وليست هذه العقول متحدة فى النوع ، ولا يمكن القول
بأنها هى التى قبلها ولاهى غيرها ، فإن الاتفاق والاختلاف لا ينطبق إلا على

الأشياء المادية . وقد شبه ابن طفيل الصلة بين هذه العقول بهذا المثال فقال :
إنها شبيهة بالمرايا المتتالية التي تعكس جميعها صورة الشمس .^(١) وينتهي الفيض
إلى مرتبة هذا العالم الحسى . وتسيطر عليه ذات روحية . « ولهذه الذات سبعون
ألف وجه ، وفي كل وجه سبعون ألف فم ، وفي كل فم سبعون ألف لسان
يستبح بها ذات الواحد الحق ويقدها ويمجدها ... ورأى لهذه الذات التي توهم
فيها الكثرة ، وليست كثيرة ، من الكمال واللذة مثل الذى رآه لما قبلها ، وكأن
هذه الذات صورة الشمس التي تظهر فى ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة
من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى
التي قابلت الشمس بعينها . »^(٢)

والنفوس الإنسانية جزء من العقل الأخير لو جاز لنا القول بأنه يقبل التعدد
والكثرة . ولو لم تكن النفس حادثة لقلنا إنها هي نفس هذا العقل ، ولو لم تكن
خاصة ببدن معين لقلنا إنها لم تحدث .^(٣) ولما انتهى « حى بن يقظان » إلى هذه
المرحلة الأخيرة شاهد نفوساً فارقت أبدانها جملة ، ونفوساً أخرى لم تفارق
أجسامها بالموت . غير أنها استطاعت أن تتحرر منه بالفكر والزهد فى عالم
الحس . وكانت هذه النفوس من الكثرة إلى حد لا نهاية له ، إذا صح القول
بأنها متعددة . وكانت تبدو واحدة إن جاز القول بأنها واحدة . ومعنى ذلك أنها

(١) نفس المصدر ص ١١٩ : « وما زال يشاهد لكل ذلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ،
ليست شيئاً من الذات التي قبلها ولا هي غيرها ، وكأنها صورة الشمس التي تنعكس فى مرآة
على مرآة على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك ، وشاهد لكل ذات من هذه الذات من
الحسن والبهاء ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، إلى أن انتهى إلى
عالم الكون والفساد . »

(٢) نفس المصدر ص ١٢٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢١ .

مجردة من كل مادة ، فلا يصح وصفها بأنها كثيرة أو واحدة . ورأى هناك أيضاً نفوساً ران عليها الخبث ، فبدت كرايا يعلوها الصدأ ، وقد وات وجهها عن صورة الشمس . وكانت هذه النفوس ترزح في آلامها وحسراتها .^(١) ورأى فيما عدا ذلك كائنات تلوح وتضمحل ، فأنعص فيها النظر « فرأى هولا عظيماً وخطباً جسيماً وخلفاً حثيثاً .. وتسوية ونفخاً ، وإنشاء ونسجاً . » ثم ما لبث أن عادت إليه حواسه وغاب عنه العالم الإلهي .

ولما شاهد ما شاهد ثم عاد إلى العالم المحسوس لجّ به الهوى والشوق إلى الرجوع مرة أخرى نحو عالم المشاهدة . فرأى أنه لما سلك السبيل الأولى ، سبيل التفكير والانصراف عن مطالب الجسد ، استطاع العودة على نحو أكثر يسراً منه في المرة الأولى ، وقدّر له المسكّتُ مدة أطول ، وما زال يقبل ويدبر ، حتى انتهى في آخر أمره إلى مرتبة يستطيع فيها الاتصال متى شاء . وكان لا ينصرف عن عالم العقل إلا للضرورة القصوى ، أي لمطالب بدنه التي قلّ لها إلى حد كبير . « وهو في ذلك كله يتمنى أن يريعه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك ، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويبرأ عما يجسده من الألم من الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن . » ذلك لأنه كان يعلم أن النفس الإنسانية التي اهتمت إلى معرفة الله على هذا النحو قبل أن تفارق البدن ، وداومت على حال الاتصال والمشاهدة وأقبلت عليها بكليتها ، تخلد راضية مطمئنة ، وتظل في لذة لانهاية لها لتخلصها من جميع أدران البدن ومطالبه في أثناء الحياة الدنيا .

(١) نفس المصدر ص ١٢١ : « وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة قد ران عليها الخبث ، وهي مع ذلك مستديرة للمرايا الصليبية التي أرسمت فيها صورة الشمس وهولية عنها وجوها ، ورأى لهذه الذرات من القبح والنقص ما لم يرق قط بباله ، ورآها في آلام لا تنفسي وحسرات لا تنهي ، وقد أحاط بها سراحق المذاب وأحرقها نار الحجاب : »

أما النفوس الجاهلة التي لم يتح لها إدراك الوجود الأول فإنها تهلك ، وتنفى بفناء أجسامها ، كما هي حال البهائم والأفاعى . وأما النفوس التي عرفت وجود الإله ، ولكنها أعرضت وانصرفت عنه إلى لذاتها الجسمية فإنها تحرم من المشاهدة ، مع شدة شوقها إليها ، وتظل هكذا في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها .

وإذا لئى أن ابن طفيل لا يكاد يختلف في هذه المسألة الأخيرة عن أبي نصر الفارابي الذي سبقه إلى القول بفناء بعض النفوس الإنسانية وخلود بعضها الآخر : إما في العذاب وإما في النعيم الروحيين . ومع ذلك ، فإنه يختلف عنه من جهة أنه يقرر إمكان الاتصال بين النفس الإنسانية وبين الذات الإلهية ، لا بينها وبين العقل الفعال .

ولسنا في حاجة إلى تقرير هذا الأمر بالتفصيل ، وهو أن ابن طفيل كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى آراء الإسكندر . فإنه يرى مثله أن العقل الإنساني ليس بشيء ذي بال ، وأن الله هو الذي يفكر في نفوسنا . كذلك يرى بوضوح أن تصوفه تصوف تقليد تغلب عليه مسحة مذهب وحدة الوجود .

ومن ثم ، فإن هذا الفيلسوف كان أستاذاً لمن زعموا في الغرب أنهم أتباع ابن رشد . وهم هؤلاء الذين كانوا يقولون بأن العقل الإلهي متصل تمام الاتصال بالنفوس الإنسانية . وليس من العدل أن يوجه « توماس الأكويني » نقده إلى أبي الوليد . فإن هذا الأخير صرح أكثر من مرة واحدة باختلافه مع الإسكندر الأفروديسي فيما يتعلق بطبيعة العقل المادى . وسوف نفهم مدى اهتمام ابن رشد بتحديد تلك الطبيعة في كثير من كتبه وشروحه ؛ لأنه كان يريد الخلاص من تأثير آراء الإسكندر ، ومن تصوف الفلاسفة المسلمين .

وهذا هو ما سنقوم بالتدليل عليه لا ببعض العبارات العامة القامضة ؛ بل

بنصوص موثوق بها لم يمتد إليها عبث المترجمين الذين كانوا لا يستطيعون
التفرقة بين فلسفة أبى الوليد وفلسفة غيره من مفكرى الإسلام .

١١ — أبى رستم

كان أبو الوليد أول فيلسوف مسلم استطاع التحرر تماماً من آراء الإسكندر
الأفروديسى . وإنما رغب عن هذه الآراء ، لأنه كان يرى أنها لا تتفق بحال
ما مع نظريته القائلة بوحدة النفس كذات روحية مستقلة تستخدم البدن كآلة
لها . ذلك أن القول — مع الإسكندر أو ابن طفيل — بأن العقل الهولانى
قابل للفساد والفناء معناه أن للنفس ، وهى جوهر بسيط ، جزئين أحدهما خالد
والآخر فان ، ومعناه أيضاً — كما يقول الفارابى — أنه من المستحيل أن يتحد
العقل المادى مع العقل الفعال اتحاداً تاماً .^(١)

ومع ذلك ، فإنه ينبغي لنا ألا نخطئ فى فهم ابن رشد ، فنعتقد أنه يتكلم
بلغة الأفلاطونية الحديثة . فإن لفظ الاتحاد أو الاتصال مبهم ، وهو يحتمل أكثر
من معنى واحد . لكن الشارح الأكبر يستخدمه هنا فى معنى خاص جداً .
وذلك لأن العقل الفعال ليس خارجاً عن النفس الإنسانية .^(٢) وليست العقول
المتعلقة لدى هذا الفيلسوف ، سوى مظاهر متعددة للنفس . وليس العقل الفعال
نوعاً آخر من النفس ، كما كان يظن أرسطو ، ولكنه جوهرها ، وهو العملية
الأساسية فى كل نفس جزئية .

وإذا أردنا فهم رأيه الحقيقى فى هذه المسألة وجب علينا أن نتبعه ، وأن نبحث

[١] De Beatitudine animae. fol 26 V-C-1 .

[٢] Ibid. fol. 27 R. C-2.

عن الأسباب التي دعت به إلى الإلحاح في بيان طبيعة العقل المادى . فإن فكرته عن هذا العقل مفتاح لمذهبه الفلسفى فيما يتعلق بنظرية المعرفة . وإن اهتمامه بخلاق رأى جديد خاص بطبيعة العقل المادى يدلنا على أنه كان يرمى إلى تأكيد وحدة النفس ، وإلى حل تلك المشكلة المعقدة التي تركها أرسطو لشراحه دون البت فيها .

يفرق فيلسوف قرطبة بين عقول ثلاثة هي : العقل المادى والعقل بالفعل والفعل الفعال . وكل هذه العقول توجد داخل النفس . فهى إذن ثلاثة مظاهر نفسية . وينشأ الأولان منها بسبب اتحاد النفس بالبدن . وأما الثالث فإنه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط ، على الرغم من اتصاله بالبدن .

أقدم عرف أرسطو العقل المادى بأنه جزء النفس الذى يستعد لإدراك جميع المعقولات . أما ابن رشد فيقول إنه هو النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معانى الأشياء . وحينئذ فهذا العقل لديه ذات أو جوهر روحى . ولما كان لا يتأثر بالمعقولات التي يدركها فإنه غير جسمى .^(١) وليس من الممكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ؛ فإن السبب في الإدراك ينحصر في التجرد عن المادة .^(٢) ويثبت ، تبعاً لذلك ، أن هذا العقل لا يستخدم أى عضو جسمى . وهذا هو الفارق بينه وبين الوظائف الحسية . ولذلك فإنه يجب التسليم بأنه مجرد عن المعانى التي يقابلها ، وعن الجسم فى آن واحد . ومن الواجب أيضاً أن يكون غير منقسم بانقسام الجسم ، كما هو الحال فيما يتعلق بالحواس التي تراها موزعة فى مختلف أعضاء البدن . وفى الواقع لو كان العقل المادى قوة جسمية كالخس

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٥٦٧ .

(٢) نفس المصدر ، ٤٣٤ .

لما استطاع أن يدرك سوى صورة عقلية في نفس الوقت . فإننا نعلم أن المادة الحسية لا تستطيع أن تقبل إلا صورة واحدة في وقت واحد . وهناك سبب آخر في وجوب تجرده ومفارقة للجسم . وذلك لأنه لو كان مختلطاً به لما استطاع أن يدرك نفسه . (١)

ومن جهة أخرى ، لا يمكن القول بأن الاتحاد بينه وبين الصور العقلية تام من كل وجه ، كما كان يظن الفارابي وابن باجة بصفة خاصة . (٢) فليست الصور العقلية للأشياء الحسية أو المعقولات هي العقول الإنسانية . وإنما كان من الواجب أن يكون مجرداً من كل صورة عقلية لأنه لو اتحد بإحدى هذه الصور ليستكمل بها فإن هذه الصورة إما أن تحول دون إدراك الصور الأخرى ، وإما أن تكون سبباً في تغيير هذه الصور وقت قبولها ، أى حلولها فيه . (٣)

حقاً إن ما ذكره أبو الوائيد في وصف العقل المادى يوجد لدى أرسطو ما عدا هذه الفسكرة ، وهى أن هذا العقل ليس صورة للجسم ، واسكنه جوهر غير جسمى يقوم من الجسم مقام الصورة من المادة . فهذه هى النقطة التى يختلف بها عن الفيلسوف الإغريق ، ومعنى ذلك أن ابن رشد ينقلب فيلسوفاً بدلاً من أن يظل شارحاً . وقد بدأ بتعريف هذا العقل بقوله : « فنقول إنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفصلة أصلاً ، أى غير قابلة للتغير الذى يعرض للقوى المنفصلة من قبل مخالطتها للموضوع الذى توجد فيه هذه القوى وقد نتصور

(١) نفس المصدر . ص ٥٥٨ .

(2) De Beatitudine animae, fol 24, V.C.2 ; Ibid, fol 25, R.C.

(٣) كتاب النعم عن اتصال العقل بالمبولات بالمثل الفعل .

Ludwig. Hannes, Abhandlung uber die Möglichkeit der contunktion Pages, 21 — 22,

هذه القوى على طريق التمثيل . وذلك أنها القوة التي نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات ، إلا أن القوة التي تقبل المحسوسات هي مخالطة للموضوع الذي توجد فيه مخالطة ما . وأما هذه القوة فيجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلاً . وذلك لأنها لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين : إما أن تعوق صورة الموضوع . . . وإما أن تغيرها «^(١) .

ويتبين لنا لئذ أن ابن رشد يفسر عبارة أرسطو على نحو جديد فيقول : إن العقل غير مخالط أى مستقل — في آن واحد — عن البدن وعن الصور التي يقبلها . وما زال شراح أرسطو من المعاصرين يختلفون في تفسير هذا الاصطلاح ، وإن كان بعضهم « كهيكس — Hicks » يمتنع إلى القول بأن المقصود به هو استقلال هذا العقل عن المعقولات التي تحمل فيه .^(٢) وقد وفق ابن رشد بين هذين المعنيين أحسن توفيق . فإن العقل المادى لما كان غير مختلط بالجسم فإنه يجب تبعاً لذلك أن يكون غير مختلط بالصور التي تنزع من المواد .

وهنا يتساءل أبو الوليد : أيمن القول بأن العقل المادى مجرد استعداد يفسد بفساد العناصر التي يتسكون منها الجسم ، أم هو استعداد جوهرى في ذات روحية ، أم هو في نهاية الأمر استعداد عرضى ينتج بسبب اتحاد هذه الذات الروحية بالبدن ؟ إن هذه الاحتمالات الثلاثة تعبر عن ثلاث نظريات مختلفة . أما الاحتمال الاول فهو رأى الذى ذهب إليه الإسكندر الأفروديسى ، ويترتب على هذا الرأى القول بفناء العقل المادى . وأما الاحتمال الثانى فهو رأى باقى

(1) Mss 1009, fol, 143, V. C, 1 — 2

(٢) أنظر كتاب النفس لأرسطو ترجمة تريكو
De Lame, J, Tricot, b 174, note, 4.

المفسرين . ويفضى هذا رأى الأخير إلى القول بأن جوهرًا روحياً يمتوى على شيء بالقوة . وأما الاحتمال الثالث فهو رأى أبو الوليد الذى يرى أنه خير ضمان لتقرير وحدة النفس ، ولتأكيد بقاء العقل المادى بعد الموت ، وللتخلص من القول بأن الجوهر الروحى يمتوى على شيء بالقوة .

وقد نلخص أبو الوليد رأى الاسكندر بقوله : إنه يرى أن العقل المادى مجرد استعداد ، وليس بجوهر يوجد فيه هذا الاستعداد^(١) . « وأما سائر المفسرين فإنهم فهموا من قوله إن العقل الهولانى يجب أن يكون غير مخاطط أنه استعداد موجود فى جوهر مفارق . »^(٢) ولكن رأى الإسكندر لا يستقيم لدى العقل ؛ لأننا إذا عرفنا العقل المادى بأنه استعداد محض فقد نزلنا به إلى مرتبة الأشياء المادية ، ووقعنا فى هذا التناقض ، وهو أن يكون أحد أجزاء النفس فانياً وأحد أجزائها خالداً^(٣) . أما رأى الآخرين فإنه لا يسلم من النقد أيضاً ؛ لأنه يوحى بأن الجوهر العقلى يمتوى على شيء بالقوة ، مع أنه يجب أن يكون محضاً وغير مركب .

ويمكن الخروج من هذا المأزق بالتوفيق بين هذين الرايين . وقد استطاع ابن رشد الجمع بينهما حين ذكر أن العقل المادى والعقل الفعال ليسا فى واقع

(١) Mes. 100g, fol 144 R, c. I . « وإذا كان الأمر فى هذا العقل هكذا فليس طبيسته إلا طبيعة الاستعداد فقط ، أعنى أن العقل بالقوة هو استعداد فقط ، لا شيء يوجد فيه هذا الاستعداد . . . فهذا هو معنى العقل المنفصل عند أرسطو على تأويل الإسكندر . »

(2) Ibid. 144 R, C. 1

(3) Ibid. 144, R, C, 2 :

« وعلى مذهب الإسكندر ليس العقل الذى بالقوة إلا الاستعداد فقط . وأما الموضوع له فهو من جنس آخر من أجزاء النفس أو النفس بأسرها ، إلا أنه يلزم أيضاً أمر شنيع ، وهو أن يكون جوهر وجوده فى الاستعداد والقوة . وذلك أن القوة هى لازم من لوازم الأشياء الهولانية . ويلزم أيضاً أمر شنيع آخر ، وهو أن يكون الاستعداد الأول من العقل أزلياً والآخر كائناً فاسداً . »

الأمر سوى شيء واحد هو النفس الإنسانية . فإن هذه إذا اتصلت بالبدن كان لها فعلان : أحدهما خاص بانزعاع المعاني وتجريدها ، والآخر استعداد لقبولها . ولهذا التوفيق أهمية لأنه خير جواب على هؤلاء الذين شوهوا آراء ابن رشد ، ونسبوا إليه البدع والأباطيل عندما قالوا : إنه يفرق بين العقل المسمى والعقل الفعال ، ويجزم بوجود عقل واحد يشترك فيه جميع أفراد الإنسان . وهذا هو النص الذي تنهار أمامه هجمات الغربيين في العصور الوسيطة ، والمستشرقين منهم في هذا العصر الأخير : « وإذا وفيت هذه الأقاويل قسطها من الشكوك ظهر أن العقل من جهة الاستعداد مجرد من الصور ، كما يقول الإسكندر ، وهو من جهة جوهر مفارق متلبس بهذا الاستعداد ، أعني أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان هو شيء لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصاله بالإنسان ، لأن الاستعداد شيء موجود في طبيعة هذا المفارق كما زعم ذلك المفسرون ، ولا هو استعداد محض كما زعم ذلك الإسكندر . ومما يدل على أنه ليس استعدادا محضا أننا نجد العقل الهولاني يدرك هذا الاستعداد خلوا من الصور ويدرك الصور ، وكذلك أمكن أن يعقل الإعدام ، أعني من جهة إدراكه لذاته خلوا من الصور . وإذا كان الأمر كذلك فالشيء المدرك لهذا الاستعداد للصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعدادات . وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذي سيظهر وجوده بعد . وذلك أنه من حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلا بالقوة ، ولا يمكنه أن يعقل ذاته ، ويمكنه أن يعقل غيره أعني الأشياء الهولانية . وأما من جهة ما ليس يتصل به فيجب أن يكون عقلا بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل ماها هنا . إذن تبين أنه يوجد في النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات ، والآخر

قبولها . فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلا ، ومن جهة قبولها إياها يسمى
منفعلا ، وهو في نفسه شيء واحد . « (١)

ولا نعرف أن أحداً من شراح أرسطو — فضلاً عن أرسطو نفسه —
استطاع أن يهتدى إلى نظرية متسقة كهذه . لأنها تقرر وحدة النفس حين تسوى
بينها وبين مظاهرها العقلية . ويمكننا القول أيضاً إنه ما كان لأرسطو أن يصل
إلى ما وصل إليه تفكير شارحه الأكبر . وذلك لأن تعريفه للنفس بأنها
صورة لجسم عضوى لا يسمح بالتسوية بين كل من العقل المادى والعقل الفعال .
ولكن تعريف أبى الوليد للنفس بأنها جوهر روحى لا يحتوى على شيء بالقوة
يفسر لنا كيف تستطيع تجريد معانى الأشياء وقبولها فى وقت واحد إذا
اتصلت بالبدن .

إن تلك النظرية الغدزة هى نظرية ابن رشد دون منازع : وأئن حق أن
يوجه إليه نقد ما لوجب أن نرميه بالتواضع وإنكار الذات ؛ لأنه ينسب رأيه
إلى أرسطو . وبيان ذلك أنه يقول بعد مناقشته لآراء الإسكندر وغيره من
الشراح : « فقد تبين من هذا لك المذهبان جميعاً ، مذهب الإسكندر ومذهب
غيره فى العقل الهيمولانى ، وتبين لك أن الحق الذى هو مذهب أرسطو هو الجمع
بينهما على الوضع الذى قلناه . وذلك أن بهذا الوضع الذى قلناه نتخلص من أن
نضع شيئاً مفارقاً ، فى جوهره استعداد ما ، لوضعنا الاستعداد موجود له لا من
طبيعته ؛ بل من قبل اتصاله بالجوهر الذى فيه هذا الاستعداد ، وهو الإنسان ،
وبوضعنا أن هاهنا شيئاً يلحقه هذا الاستعداد بنوع من العرض نتخلص من أن

يسكون العقل الذى بالقوة استعداداً فقط . « (١) ومعنى ذلك بعبارة أخرى . أن النفس فى جوهرها عقل محض ، فإذا اتصلت بالبدن استعدت لقبول معانى الأشياء . وحينئذ تسمى عقلاً بالقوة . ولكنها لا تقبل هذه المعانى من شيء آخر ، بل هى التى تختزنها وتجردها . وفى هذا الحال تسمى عقلاً فعالاً .

وإننا لنعجب لمسلك المستشرق « مونك » ؛ فإنه رأى تلك النصوص العديدة التى ذكرناها بدليل أنه نقلها إلى اللغة الفرنسية . ومع ذلك فإنه يصر على أن ينسب إلى فيلسوفنا رأى القائل بأن العقل الفعال شيء خارج عن النفس . وليست تلك هى المرة الوحيدة التى يركب فيها « مونك » من الشطط وينزلق فيها إلى مواطن الخطأ . فإنه شوه مذهب ابن رشد فى مسائل عديدة . ويرجع السبب فى ذلك — فيما نعلم — إلى أنه كان يعتقد أن هذا الفيلسوف لم يكن مبتكراً ، وأنه لا يختلف ، لا فى قليل ولا كثير ، عن غيره من فلاسفة المسلمين الذين تأثروا بمذهب الأفلاطونية الحديثة . وسوف نعود إلى مناقشة آراء هذا المستشرق مرة أخرى حين نعرض لنظرية الاتصال أو الخلدس العقلى فى فلسفة ابن رشد . ويكفى أن نذكر أنه ينبغى للمرء أن يسكون مغرضاً كل الإغراض حتى يرى فى النصوص سالفة الذكر اتجاهافأفلاطونياً حديثاً . وأنه لينبغى أن يشوه المرء هذه النصوص أولاً حتى يؤكد أن العقل الفعال لدى أبى الوائد هو الملك الذى يدبر فلك القمر ، أو هو الله سبحانه .

وقد بالغ من جرأة « مونك » على الحق واستخفافه بهذه النصوص أنه يقول بأن فيلسوف قرطبة كان يرى أن العقل المادى يفتى ويندثر بفناء البدن ، مع أن هذا الفيلسوف يذكر فى أكثر من موضع أن تشبيه جوهر

(١) Ibid

هذا العقل بالمادة في أنه يقبل معاني الأشياء ليس معناه أنه قابل للفساد ؛ وذلك لأنه يوجد بالقوة ، وكل شيء يوجد بالقوة ليس موضعاً للكون أو للفساد .^(١)

ولقد كاد يقع « إرنست رينان »^(٢) على الرأي الحقيقي لابن رشد في هذه المسألة لأنه يعترف بأن هذا الفيلسوف ينظر إلى العقل المادى نظرة تختلف كل الاختلاف عما ذهب إليه الإسكندر وفلاسفة الإسلام ، ولأنه يرى أن هذا العقل ليس قابلاً للكون والفساد ، وأنه يشبه في ذلك العقل الفعال . ولكن حال دون « رينان » ودون إدراك حقيقة مذهب فيلسوفنا أنه كان يستقد كونك أن أبا الوليد لم يكن سوى أحد أتباع الأتلاطونية الحديثة من المسلمين ، وأنه كان يرى مثلهم أن العقل الفعال يوجد خارج النفس الفردية ، وليس إحدى قواها . وكثيراً ما كانت الآراء الشائعة الفاسدة سبباً في فساد الحكم الذى يصدره المؤرخون على الأشخاص أو الأسكار .

إن الذى حدا بابن رشد إلى عدم التفرقة بين كل من العقل الميولانى والعقل الفعال هو أنه كان يريد تقرير خلود النفس ؛ لأننا إذا قلنا إن العقل الميولانى جوهر خالد ، وأنه لا يختلف في حقيقته عن العقل الفعال ، وإنها مظاهران للنفس الإنسانية فعنى ذلك أننا نريد القول بأن هذه النفس جوهر لا يقبل الفساد ، كما يدل أيضاً على أننا نريد التخلص من نظرية أرسطو التى تصف النفس بأنها

(1) De Beatitudine animae. Venise 1572, 149 f : Et quando possunt quod haec substantia intellectus sit ens in potentia, sicut materia prima, non possunt dicere, quod generatur et corrumpitur, quia quod in potentia, est non generatur nec corrumpitur.

(2) Renan, Alerroès, pages 137 — 148.

صورة لجسم عضوى . وما يدل على رغبة أبى الوليد بن رشد فى العدول عن آراء أرسطو أنه يقول : إنه لا يمكن معرفة العقل إلا بمعرفة النفس ؛ وذلك لأن العقل وظيفة خاصة بها .^(١) وليس من الممكن أن يكون كل منهما صورة للبدن بالمعنى الذى تقررته الفلسفة الأرسطوطاليسية .

ولقد عجز « توماس الأكوينى » ، هو الآخر ، عن فهم آراء ابن رشد فى العقل الهولانى . والسبب فى ذلك أنه كان متشبعا بتعريف أرسطو للنفس . ولذلك فإن كل ما يوجهه إلى الفيلسوف العربى من نقد لا يرتكز على أساس ما . ويرجع الخلاف بين هذين الشارحين فى واقع الأمر إلى اختلافهما فى تعريف النفس . فإن فيلسوف قرطبة يذهب — كما نعلم — إلى أن النفس جوهر كامل ، وأن صلتها بالبدن كصلة الإله بالعالم ، أو كصلة كل عقل مفارق بالملك الخاص به . وكما أن العالم لا يدخل فى ماهية الإله كذلك حال البدن مع النفس . والحق أننا لم نشتر على نص واحد يصرح فيه أبو الوليد بأن العقل الفعال ذات مستقلة عن النفس الإنسانية . وليس لهؤلاء الذين ينسبون إليه مثل هذا رأى إلا أن يطلعونا على النصوص التى اعتمدوا عليها . غير أننا نستطيع من جانبنا أن نحيلهم لا على نص واحد ، ولكن على كتاب بأكمله ، ونعنى به كتاب الفحص عن الاتصال ، لكى يروا أن العقل الفعال يوجد فى كل فرد منذ خلقه ، وأنه يبدو أثره بعد ظهور جميع العمليات النفسية والعقلية .

وأما العقل الثالث الذى يصفه ابن رشد فهو ما يطلق عليه اسم العقل المكتسب . وليس هذا العقل بشيء آخر غير العقل الهولانى ، وقد خرج من القوة إلى الفعل . فهو العقل المستفاد الذى رأيناه من قبل لدى الفارابى وابن سينا .

ويختلف هذا العقل عن سابقه من جهة أنه فان ؛ وذلك لأن النفس إذا فارقت الجسم فقدت كل ما كانت تعرفه في هذا العالم الحسى . وحينئذ يتبين لنا أن هذا العقل يتألف من عنصرين هما العقل المادى والصور العقلية ، أى المعانى التى انتزعت من الأشياء الحسية . وهذا يختلف الشارح الأكبر عن غيره من فلاسفة الإسلام الذين كانوا يرون أن هذا العقل نتيجة للاتصال بين العقل الفعال والعقل المادى . ولذا كانوا يطلقون عليه اسم العقل المستفاد لا العقل المكتسب . لأنه ليس سوى ما يفيض على النفس من عقل خارج عنها .^(١)

وفى جملة القول لم يكن ابن رشد أحد أتباع الأفلاطونية الحديثة بحال ما . كما يظن ذلك كثير من المستشرقين ومن تبع سبيلهم ، فإننا نجد لديه كما نجد لدى أرسطو نفسه ثلاثة عقول . ولكنه فاق أرسطو وغيره من الشراح فى تحديد الصلة بين هذه العقول فاستطاع أن يقرر وحدة النفس على أكل وجه . فإنها لما كانت جوهرأ روحيا أصبحت عقلا بالقوة لدى اتصالها بالبدن . ثم أدركت بعض المعارف فعدت عقلا مكتسباً . ولما كانت مستقلة فى جوهرها فإنها قد تصل إلى إدراك ذاتها وجوهرها الحقيقى ، فتعلم أنها عقل فعال ، أى نشاط عقلى محض .

وإذا كنا قد أوجزنا بعض الشيء فى بيان طبيعة العقل المكتسب لدى هذا الفيلسوف فذلك حتى تتلافى التكرار فيما لا جدوى فيه ؛ إذ سوف نعرض لهذا الأمر بالتفصيل حين نتحدث عن نظرية الاتصال لديه ، وهى نظرية مختلفة كل الاختلاف عن تلك التى رأيناها لدى كل من الفارابى وابن سينا وابن طفيل .

(١) يخطئ « موند » حين ينسب إلى ابن رشد الرأى القائل بأن العقل الفعال هو الذات الإلهية . انظر Mélanges de philosophie juive et arabe, P. 48

١٢ - آراء توماس الأكويني

لقد وجد « توماس » نفسه وجهاً لوجه مع عدد لا بأس به من الصعوبات عسيرة الحلّى عندما أراد أن بطل أميناً على تعريف أرسطو للنفس ، وعلى مبدئه القائل بأن المادة هي السبب في اختلاف الأفراد . وقد رأينا كيف أن ذلك التعريف كان لا يتيح البرهنة على خلود النفس بحال ما ، ورأينا كيف عدل عنه كثير من فلاسفة الإسلام . كذلك ذكرنا أن المبدأ القائل بأن المادة هي سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد قد أفضى إلى تلك البدعة الفارابية التي تنص على اشتراك جميع أفراد الإنسان في نفس واحدة وعقل واحد .

وكل هذه الصعوبات أمر لا ينفك عن الفلاسفة الأرسطوطاليسية . فلما ارتضى « توماس الأكويني » تعريف أرسطو للنفس على علته لم يكن له بد من التخطيط وسط هذه الشهات . غير أنه كان يتملكه الحق والغضب حيناً بعد حين ، فينقلب يسب أباً الوليد ، ويصفه بأنه شارح معرض معوج التفكير . ونعتقد أنه لا يعرف خصمه ، وأن غضبه غير المألوف ليس سوى الدليل على عجزه عن تنفيذ نظرية وحدة العقل التي كان يعتنقها جم كبير من اللاتينيين الذين وصفوا أنفسهم ، ووصفهم الناس ، بأنهم تلاميذ ابن رشد . وإنما أقحم هذا الأخير إقحاماً في هذا الجدل بينهم وبين خصومهم من أمثال « توماس الأكويني » لأنهم وقعوا على ذلك النص الذي يعرض فيه الشارح الأكبر الصعوبات التي تترتب على الأخذ بمبدأ أرسطو سالف الذكر . فظنوا أن هذا هو رأى ابن رشد الحقيقي . ولذا فإن غضب « توماس الأكويني » ونقده لا يتجهان بحال ما إلى فيلسوف قرطبة . فإن هذا الأخير عرف النفس على نحو مخالف لكل من أرسطو و « توماس الأكويني » . ومن العجيب أن ينسب هذا المفكر المسيحي

إلى فيلسوفنا أنه قال بأن العقل نوع آخر من النفس ، وكان ينبغي له ، إن أراد الحق ، وما كان ذلك بعزير عليه ، أن ينسب هذا القول إلى صاحبه الحقيقي ، وهو أرسطو ، كما يعلم حق العلم .

لقد سوى أبو الوليد بين العقول الثلاثة فقال : إن النفس عقل في جوهرها ، وإن اختلفت مظاهر هذا العقل حسب اختلاف درجة المعرفة لدى الإنسان . فجاء « توماس الأكويين » يشوه هذا الرأي الصريح الذى لا يحتمل تشويها ، فنسب إلى صاحبه رأياً لم يذهب إليه قط . وإذا صدقنا توماس ^(١) فعلياً أن نسلم معه بأن ابن رشد قال بأن السبب فى المعرفة ، وهو العقل المنفعل أو الهيمولانى ، ليس النفس أو أحد أجزائها ؛ بل هو بالأحرى جوهر مقارق وحيد مشترك بين جميع الناس ، فيتصل بكل واحد منهم بواسطة الصور الخيالية . وهكذا يحتوى الإنسان ، بناء على ما ينسبه « توماس » إلى خصمه ، على ثلاث ذوات مختلفة هى : الجسم والعقل الهيمولانى والعقل الفعال . ولا نظن إلا أن هذا نوع من الإيهام الذاتى ، بمعنى أن « توماس الأكويين » ينسب إلى أبي الوليد رأياً يحاول هو الفرار منه . وذلك لأنه كان يعتقد أن ابن رشد يفرق مثله بين النفس الإنسانية وبين كل من العقل المادى والعقل الفعال . ^(٢) وكأما قد غابت عنه الحكمة فى إلحاح الفيلسوف القطرطبي فى محاولة التخلص من مذهب الإسكندر ، حتى لا يفرق بين العقل المنفعل وبين النفس .

ومما يدعو إلى العجب ، أو إلى الإشفاق أن « توماس الأكويين » لم يقف عند هذا الحد ؛ بل نسب إليه أيضاً نظرية أخرى فى الاتصال . فهو يزعم أن

(١) وحدة العقل : P. 55 De Unitate intellectus

(٢) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول ، السؤال السابع والسبعون الفصل الأول .

أبا الوليد بن رشد قال باتصال العقل الفعال الخارج عن النفس بالعقل
المهيولاني . وليس بغريب بعد هذا التشويه كله أن يبدو أبو الوليد لجورج فاللا
« George Valla » كرجل فظ غبي لعين .^(١) وحقيقة ما كان أجدره بمثل
هذه الأوصاف المقذعة لو كان ما نسبته إليه خصمه يعبر حقيقة عن رأيه في هذه
المسألة . لكن للأسف كان ابن رشد ضحية هذا الخلط ، فعدا هدفا لهذا السبب
المقذع لا شيء إلا لأن توماس كان يصر على اعتبار أن النفس ليست جوهرًا
كاملاً ، وأن تعريفها لا بد من أن يحتوى على معنى الجسم . وهذا هو السبب
الذى صرفه عن التسوية مثل ابن رشد بين كل من العقل المنفعل والعقل الفعال^(٢)
وقد هاجم هذا الفيلسوف المسلم على أنه يرى رأيه في وجوب التفرقة بينهما .

ولما كان الاتصال بين النفس والجسم اتصالاً جوهرياً في ظنه لم يجد بداً من
تخطيط وحدة النفس . فإن هذه لما كانت صورة للبدن فإنها لا تستطيع أن تصبح
شيئاً واحداً مع أهم أجزائها ، وهو العقل ؛ ويرجع السبب في استحالة هذا الأمر
إلى أن هذا الأخير لا يستخدم عضواً جسيماً ، فلا يمكن تبعاً لذلك أن يقال عنه
إنه صورة للبدن . ولا بد حينئذ من التسليم معه بأن النفس تحتوى على عقليين
يختلف كل منهما عن الآخر ، وليس كلاهما جوهرها . كذلك قال إن هناك فارقاً
بين أحد الأنعال وبين السبب في وجوده ، أو بينه وبين المبدأ الذى يفضى إليه ،
أى لا بد من وجود فارق بين عملية الإدراك والعقل نفسه . ومعنى هذا أن العقل
لا يمكن أن يتحد مع الجوهر إلا في حالة واحدة وهى الله وحده ؛ في حين أن العقل
في المخلوقات العاقلة قوة خاصة من قوى النفس .^(٣) ولكن ما سبب التفرقة هنا بين

(1) Duhem , Système de monde, T, IV . pages 560—562

(2) Sum theol, I q, Liv art 3 ; LIX art 2 ; LXXVII, art 2 .

(3) Ibid, I, q, LXXIX art. 1

الذات الإلهية وغيرها من الذوات الروحية ؟ ذلك لأن الماهية والوجود في الله تعالى شيء واحد ؛ بينما نجد أن الوجود يختلف عن الماهية في نفوس الملائكة وفي أرواح البشر .^(١)

ويبدو لنا أن ابن رشد كان أكثر من « توماس الأكويني » أمانة على مذهب أرسطو في هذه الناحية ؛ وذلك لأنه لا يفرق بين الماهية والوجود في الذوات العقلية ، ولأنه يسوى بين العقل المنفعل والعقل الفعال . ففي الوقت الذي نرى فيه أن الأول يسلم بإمكان الحدس العقلي ، أى إدراك النفس لذاتها إدراكاً عقلياً محضاً ، نجد أن الثانى ينكر ذلك النوع من الإدراك ، ويفرق بين الماهية والوجود ، والقوة والفعل ، في النفس الإنسانية ؛ فيجزم بأن هذه النفس تحتوى على عنصرين مختلفين تمام الاختلاف : أحدهما يمد ماهية وجوداً بالقوة ، ويمد الثانى وجوداً بالفعل ، وهما العقل المنفعل والعقل الفعال . وحينئذ فليس من الممكن أن نسوى بينهما بحال ما . وبذلك يحاول « توماس الأكويني » الجمع هنا بين نظريتين مختلفتين ، إحداها تنسب إلى أرسطو ، وتفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، والأخرى إلى ابن سينا ، وتفصل فصلاً باتناً بين الماهية والوجود .^(٢) وقد طبق هذا الشارح نظريته هذه على العقول المفارقة فقال : إن عقل الملائكة ليس بجوهرها وماهيتها . فهى إذن لديه مركبة من شيئين : أحدها يوجد بالقوة والآخر بالفعل .

ويجدر بنا أن نلاحظ أنه ، حينما يهاجم النظرية القائلة بوجود عقل فعال مستقل عن النفس الإنسانية ، لا يذكر اسم أبى الوليد ؛ بل ينسب هذا الرأى

(١) أخذ توماس الأكويني هذه التفرقة عن ابن سينا .

(٢) كان ابن سينا لا يفرق بين الماهية والوجود في النفوس الإنسانية .

إلى ابن سينا .^(١) وذلك دليل واضح على أنه ما كان له إلا يعترف بأن تلك النظرية من صنع أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين . وإنا نرى في هذا المسلك نوعاً من الإنصاف غير المقصود لفيلسوف قرطبة . إذ ما كان لـ «توماس الأكويني» أن يتردد في نسبة هذا الرأي إليه لو وجد لديه أى إشارة — مهما بدت تافهة واهية — إلى هذه المسألة . فإنه أنف كتابه في « وحدة العقل » السكى يبرهن فيه على فساد آراء هذا الفيلسوف .

فن الثابت إذن أن هذين الشارحين يتفقان إلى حد بعيد في تحديد طبيعة العقل الفعال ؛ وذلك لأنهما يصرحان بأنه ليس ذاتاً خارجة عن النفس الإنسانية، ويحزمان بأنه هو السبب في انتزاع المعاني وتجريدها من الصور الخيالية . ومع ذلك ، فإنهما يختلفان من جهة أخرى حين يقرر «توماس الأكويني» أن هذا العقل أحد أجزاء النفس ، وحين يؤكد فيلسوف قرطبة أنه هو النفس ذاتها ، على اعتبار أنها في جوهرها نشاط عقلى . ولكن على الرغم من هذا الاختلاف فهما أقرب الشراح في العصور الوسيطة إلى الفلسفة المشائية ؛ إذ يفسران نشأة المعرفة بأنها نتيجة للأدراكات الحسية .

ومهما يكن من أمر أمانتهما في عرض النظرية الأرسطوية طاليسية فقد أدخلنا شيئاً من التعديل والتحوير فيها . وبيان ذلك أن ابن رشد يذهب كما رأينا ، إلى أن النفس ذات كاملة ، كما أن «توماس الأكويني» يفرق فيها بين الماهية والوجود . وهذا شيء لم يقل به أرسطو . ولقد كان أولهما أقل اتباعاً للفلسفة المشائية من الثانى عند ما سوى بين العقل المادى والعقل الفعال ، وكان ثانيهما

(١) الخلاصة اللاهوتية . Sum. Theol I, q.79. art 4.
وانظر أيضاً جيلسون Gilson. le Thomisme. P. 290

أفل حرصاً على هذه الفلسفة من الأول عندما فرق بين الماهية والوجود .

وهناك عقل ثالث لدى « توماس الأكويني » ، وهو العقل المكتسب . ولا يختلف رأيه في هذا العقل عن رأى أبى الوائيد اختلافاً كبيراً . فالعقل المكتسب يتألف لديها من العقل المادى ومن الصور العقلية التى جردها العقل الفعال من الأشياء الحسية . (١) وقد أطلق على هذا العقل الأخير اسم الذاكرة العقلية ، وهى التى ينكر ابن سينا وجودها حين يذكر أن النفس ليست خزانة للمعاني ؛ بل تفيض عليها هذه الأخيرة من ذات خارجة لا تضمن عليها بها كلها اتجهت إليها . وهناك فارق كبير بين هذين الرايين ، وهو الفارق بين اكتساب المعرفة وبين قبولها عن طريق الفيض . فإذا وجه « توماس » نقده إلى ابن سينا لا إلى ابن رشد فسبب ذلك واضح كل الوضوح . وإذا كان يميل إلى رأى هذا الأخير فذلك لأنه أكثر انساقاً مع مذهب أرسطو .

ولسكن هنا فارقاً بين هذين الشارحين فى تحديد طبيعة العقل المكتسب أو العقل بالفعل — وكلا التعبيرين سواء ليهما — ذلك لأن « توماس » يقول بأنه خالد كالعقل الفعال . (٢) ومعنى ذلك أن النفس الإنسانية تحتفظ بعد مفارقتها للبدن بكل المعارف التى أدركتها فى حياتها الدنيا . أما ابن رشد فيجزم بأن المعانى المكتسبة فى هذه الحياة تندثر بعد الموت . وهذا ما يعبر عنه فى كتاب « الفحص عن الاتصال » بفساد العقل المكتسب .

فشكل ما حاكته الأساطير والجمل حول اسم ابن رشد فى أوروبا المسيحية لا يرتكز على أساس ما . ولقد أخطأ « توماس الأكويني » أو لم يكن منصفاً فى اختيار خصمه . فإن فيلسوفاً كابن سينا أو الفارابى كان أجدر بخصوصته .

(1) Sum theol. I, q. 79 ; I, q. 84. art. 7

(2) Ibid. I. q 88 art 5 ad Respondeo

ولكن ما كان له أن يجيد الاختيار . فقد كان مضطراً إلى الرد على ملحدى
بنى ملته الذين كانوا يعتمدون على شهرة الشارح الأكبر في تدعيم بدعهم .
ولو علموا وأنصفوا لاتخذوا ابن سينا أو الفارابي أو أرسطو نفسه عضداً لهم .
ولو أنصف « الأكويني » لأظهر لهم أنهم يسيثون بزعمهم إلى الحقيقة، وأن آراء
ابن رشد في العقل كانت أبعد ما يكون على آرائهم، بدليل أنه قد ارتضاها لنفسه .

الفصل الثامن

وحدة في العقل

تمهيد

شغلت هذه المسألة تفكير الغربيين من أتباع الفلسفتين المشائية والإسلامية ردحاً طويلاً . وقام جماعة من اللاتينيين بقررون أن جميع الناس يشتركون في عقل واحد . وكانت هذه البدعة نتيجة طبيعية لنظرية النفس الكلية التي جاء بها الفارابي ، وأقبحها على التفكير الإسلامي . غير أنها عرفت في أوروبا بأنها وجهة نظر ابن رشد . ويكاد مؤرخو الفلسفة جميعهم يؤكدون أنها من صنعه ، وأنه هو المسئول الأول عن جميع ما تطرق إلى أهل أوروبا من البدع والأباطيل في القرون الوسطى . ومع ذلك فإن هذا الإجماع كان يقوم على أساس واه ؛ لأن نظرية النفس الكلية كانت معروفة عند فلاسفة الإسلام منذ عهد بعيد ، أي قبل معرفة ملحدى الغرب لفلسفة ابن رشد . وينبغي أن نذكر أن هذه النظرية لم تسكن من ابتكار المسلمين ؛ بل أخذها هؤلاء عن غيرهم ؛ فإن أفلاطون كان هو الذي قررها على نحو مفصل لا لبس فيه . وقد اعتمد في تأكيدها على آراء الإسكندر الأفروديسي في النفس الإنسانية والعقل الفعال . فقال إن هناك نفساً واحدة تندمج فيها جميع النفوس الجزئية ، وليس هناك تعدد في الواقع . فالنفس تفيض وتتعدد ، ولكنها لا تفيض في نفس الوقت . ويكفي أن تعمل في جميع الأفراد ، وأن تظل واحدة في الوقت ذاته . وتبدو آثارها بصفة خاصة في نهايات الأمر ، ولكنها ليست منفصلة تماماً عن كل إنسان . فهي إذن نفس الشيء في

أفراد كثيرين . وهنا يعتمد « أفلوطين » إلى آراء أرسطو فيقول : إنما كانت النفس كلية ؛ لأن الاختلاف بين الأفراد إنما يأتي بسبب اختلاف المواد التي تدخل في تركيبهم .

وقد رأينا كيف ترتبط هذه النظرية لدى أبي نصر الفارابي بنظريته في الفيض . وكان لشروح ابن رشد أثر في تعصيدها فيما بعد . ويتبين لنا ذلك من سلوك تلاميذه الأديماء . فإن هؤلاء كانوا يعتمدون ، أول الأمر ، في تقرير وحدة النفس والعقل ، على نظرية الفيض ، بدليل أن أساطين « المدرسين » أخذوا يفقدون دعواهم بنقض هذه النظرية والسخرية منها . فلما لم يجد الملحدون بدا من الاعتراف بفسادها أخذوا يبحثون عن عضد جديد . فوجدوا شروح أرسطو ، وعلموا أنه من الممكن الاعتماد على مبدئه القائل بأن المادة هي سبب الاختلاف بين الأفراد ، وأن الصورة مشتركة بينهم جميعاً . فقالوا لما كانت النفوس صوراً للأجسام ، ولما كان العقل أحد أجزائها ، وجب أن تكون هناك نفس كلية وعقل كلي . ثم بحثوا عن ينسبون إليه إلى هذا الرأي فلم يجدوا سوى أبي الوليد . وهكذا غدا هذا الفيلسوف ، دون سبب ما ، رمز الإلحاد . وتبع ذلك أن شهو الغربيون مذهبه ، وورثت عنهم القرون التالية فكرة أسطورية غريبة عن ذلك المفكر المسلم الذي كان أقرب فلاسفة العرب إلى روح التعاليم الدينية الخيفة .

٢ — نظرية ابن رشد في وحدة العقل

إن « رينان » الذي أخطأ أكثر من مرة في فهم فلسفة ابن رشد ، كاد يصيب هذه الحقيقة الكبرى مرة واحدة عندما أخذه الغضب للتهمة التي نسبت إلى الشارح الأكبر بشأن وحدة العقل ، فقال في كتابه عن هذا الفيلسوف :

« حقاً لو كان هناك في الوجود سخف في التفكير يدعو إلى ثورة النفس لكان ذلك وحده النفوس الإنسانية . كما تظاهر بعضهم بقبولها . ولو كان ابن رشد عضداً هذه النظرية حرفياً لحق أن يدرج مذهبه في قائمة الهذيان ، لافي قائمة الفلسفة ... إن وحدة العقل لا تعبر عن شيء آخر سوى عموم مبادئ العقل المحض ، ووحدة التكوين النفسى في جميع أفراد النوع البشرى . »

أما نحن فسنبين أن وحدة العقل التى يتحدث عنها الفيلسوف القرطبي ليست شيئاً آخر سوى وحدة المدركات العقلية التى يطلق عليها أحياناً اسم العقل بالفعل ، وأحياناً اسم العقل المكتسب . ذلك أن جميع الناس يفكرون بنفس الصور العقلية لهذا السبب اليسير ، وهو أن هذه المعانى التى تتألف منها المعرفة الإنسانية إنما تنشأ عن أصل واحد مشترك بينهم جميعاً ، وهو العالم الخارجى وما يحتمل عليه من كائنات .

وقد عبر ابن رشد عن اتحاد هذه المعانى على الرغم من اختلاف الأشخاص بقوله : إن المقولات تختلف من جهة الكم إذا نظرنا إليها باعتبار الأشخاص الذين تتحقق فيهم ، أى أنها تختلف من جهة تصورنا لها عن طريق الخيال . ولكنها شيء واحد فقط إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها صور عقلية محضة في ذهن من يستحضرها ، أى أنها تبدو واحدة في العقل المادى الذى يتقبلها ، ولا يخلع عليها صورة خيالية ما .^(١) ومن العجيب أن «دوم» اعتمد على مثل هذه العبارة ليؤكد أن بدعة العقل الكلى في العالم المسيحى من صنع الشارح الأكبر . حقاً إن لغة هذا الأخير معقدة كلغة باقى فلاسفة القرون الوسطى ، وقد تدعو أحياناً إلى اللبس وسوء الفهم . ولكن ليس في كلام ابن رشد ما يدعو إلى ذلك ،

(1) De Anima, lib' III Sum. I cap'II, comm 2. cité par Dubern

وبخاصة إذا عرضناه على هذا النحو قلنا : إن الصورة الخيالية التي أكونها
النفسى عن الإنسان تختلف عن الصورة الخيالية التي تكونها أنت لنفسك عنه .
فليست هذه الصورة لدى نفس الصورة لديك . ولكن الصورتين تدخلان تحت
معنى كلى واحد لا يختلف فيه كلالنا ، وهو المعنى الذى نعبّر عنه بالحيوان الناطق .
فهل لـ «دوم» أن يستنبط من هذا المثال أن اتحاد المعانى العقلية معناه وجود عقل
كلى يشترك فيه جميع أفراد البشر : فى ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم ؟ .

إن «دوم» ينسى أمرين ، وهو فى ذلك كالمدرسين «Scolastiques» .
فإن العقل الذى يتحدث عنه فيلسوف قرطبة هو الذى سبق أن أطلق عليه اسم
العقل المكتسب . ومن جهة أخرى ، تدل كلمة «واحد» فى اللغة العربية على معنيين
مختلفين . فقد تدل على الشيء الفريد فى نوعه ، أو على الشيء المساوى لشيء
آخر . فهى كلمة مبهمة تستخدم للتعبير عن التفرد أو المساواة . وليس ثمة ريب فى
أن ابن رشد يستخدمها فى هذا المعنى الثانى ؛ بل إن طريقة استخدامه لهذا اللفظ
خير دليل على ما نذهب إليه ، وهو أن جميع الناس يشتركون فى المعانى العقلية
العقلية المجردة عن كل حس وخيال ، وهى التى يمكن وصفها بأنها غير شخصية ،
وأنها لا تفسد بفناء الأشخاص . فقد قال هذا الفيلسوف فى عرض وجهة نظره
هذه : « معنى ما حكاه [الفزائى] عن الفلاسفة . . . أن العقل يدرك من
الأشخاص المتفكة فى النوع معنى واحداً مشترك فيه ، وهو ماهية ذلك النوع
من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هى أشخاص :
من المسكان والوضع والمواد التى من قبلها تسكنت . فيجب أن يكون هذا
المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التى يوجد
فيها هذا المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالمرض ،

أى من قبل اتصالها بزيد وعمره ، أى أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا أنها فاسدة فى نفسها ؛ إذ لو كانت فاسدة لكان هذا الاتصال موجوداً فى جوهرها ، ولكانت لا تجتمع فى شيء واحد . » ^(١) فالمعاني لديه تكاد تكون شبيهة بالمعاني لدى أفلاطون وهى متصل ، حسب رأيه ، بالعقل الشخصى فى كل فرد . وهو العقل الذى سماه العقل الهولانى . وقد تدارك أبو الوليد إحدى الشبه التى قد يزل عندها التفكير فقال : إن بعض الناس لما رأوا اتحاد هذه المعاني الكلية لدى جميع أفراد الجنس البشرى جزموا بوجود نفس كلية مشتركة بينهم . ثم نقض هذا الرأى بأن لكل فرد نفسه الخاصة به ، كما ذهب إلى ذلك كبار الفلاسفة ومنهم ابن سينا .

ومع ذلك ، فقد شوه « المدرسيون » وكثير من المحدثين هذا النص ، واتخذوه دليلاً قاطعاً على أن فلاسوف قرطبة كان على رأس القائلين بوجود نفس كلية . ولكننا نعلم مدى الثقة التى يمكن أن نوليها لمثل هذا التأويل . فإن ابن رشد يتحدث هنا عن أفراد النوع بصفة عامة ، لا عن أفراد الإنسان . وإنا نعلم كذلك جد العلم أنه كان يذهب إلى تعدد النفوس وبقائها على هذه الحال بعد الموت . وكيف له أن يسلك مسلكاً آخر إذا كان يرى أن كل نفس إنسانية جوهر روحى مستقل خالده ؟ فلوحدة العقل عنده معنى خاص جداً ، وهو اتحاد المعاني أو المدركات الكلية لدى جميع الناس . وليس العقل الذى يتحدث عنه هنا بالعقل المادى أو الفعال ، فإنها مظهران مختلفان لذات قائمة بنفسها ، وإنه من الغريب حقاً أن نستنبط من ذلك أنه كان يؤمن بوجود عقل كلّى .

ولقد رأينا منذ قليل أن « رينان » ^(٢) أخذته العزة بالحق . فوصف التهمة

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٥٧٤ .

(٢) Renan. Averroès P. 125

التي نسبها الغريبيون إلى أبي الوليد بالسخف والشناعة . ومع ذلك ، فإننا نراه مرة أخرى ينسى ثورته ، فتذهب عنه سورة غضبة ، ويروض نفسه على قبول أسطورة مبتذلة لم تستمد قوتها وبقائها إلا من الجهل والتقليد . فإنه لا يفرق بين فليسوفنا وبين غيره من شراح أرسطو ممن عضدوا النظرية القائلة بوجود عقل مستقل عن النفوس بشرق عليها جميعاً ، فتقبل منه معاني الأشياء ، كما تقبل الأشياء المادية على اختلافها ضوء الشمس . وليس بالعسير في شيء أن يقف المرء على السبب في تردد « رينان » وتناقضه . فإنه ، وإن أدرك رأى ابن رشد في طبيعة العقل المسكتسب ، فقد أخطأ فهمه فيما يتعلق بالعقل النعال . ومعنى ذلك أن « رينان » يعتقد ، على غرار كثير من مؤرخي فلسفة العصور الوسطى ، أن العقل الفعال عند هذا الفيلسوف هو الملك الذي يشرف على فلك القمر ، كما كان يرى ذلك جل فلاسفة الإسلام قبله . فهو يسوى حينئذ بينه وبين غيره من هؤلاء الذين وضعوا أسس فلسفتهم على تلك النظرية الغريبة عن الإسلام ، ونعني بها نظرية الفيض . ولقد كان « توماس الأكويني » لعمر الحق أكثر حذراً من « رينان » . فإنه ، على الرغم من عنف الخصومة بينه وبين ابن رشد ، قد حرص كل الحرص على أن ينسب نظرية المعرفة الإشرافية إلى أهلها . فكان إذا عرض لنقدها وتفنيدها ذكر صاحبها ، أو بعبارة أكثر دقة ذكر أشد أنصارها ، وهو الرئيس ابن سينا .

ولسنا عند رأى « رينان » حين يقول : « لاشك في أن مثل هذه النظرية أبعد ما يكون عن روح الفلسفة المشائية . » وذلك لأن هذه النظرية ، وإن كانت شديدة الصلة بطريقة فهم أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين لطبيعة تركيب السكون وتدرج الأفلاك فيه ، فإن جذورها تمتد ، على الرغم من ذلك ، إلى

أصول مشائية بعيدة الغور . فإن لأحد مبادئ أرسطو أثراً كبيراً في تكوين هذه الفكرة ، ونعني به المبدأ القائل بأن المادة هي السبب في اختلاف أفراد النوع الواحد . وسنرى أن « غليوم دوفرنى — Guillaume D' Auvergne » فطن إلى العلاقة الوثيقة بين البدعة التي ذهب إليها ملحدو بني ملته وبين مبدأ أرسطو سالف الذكر . وقد اضطر هؤلاء الملحدون ، حينما رأوا تداعى نظرية الفيض وعدم ثباتها أمام نقد خصومهم ، إلى العدول عنها — كما قلنا — ، وإلى البحث عن أساس جديد لها في الفلسفة المشائية ؛ إذ أن نظرية فيضان النفوس الإنسانية عن العقل الفعال ، كما يقول الفلاسفة المسلمون الذين سبقوا ابن رشد ، كانت تكفى وحدها لتعزيد بدعتهم في الزمن الماضي . وفي الواقع ما كان أيسر أن يقول المرء بوجود عقل كلى واحد تفيض منه النفوس ، وتتلقى عنه المعاني في وقت واحد . بيد أنه قدّر لهذه البدعة أن تبقى وتزدهر على الرغم من سخريه « غليوم » لأنها وجدت منبهاً الأول التي حادت عنه ردحا غير قصير من الزمن . فإننا إذا تبعنا أرسطو ، فقلنا إن النفس صورة للبدن ، وإن المادة هي التي تفرق بين أفراد الإنسان فقد نستطيع القول ، تبعاً لذلك بوجود نفس كلية . وإذا تقرر وجود هذه النفس فليس من العسير أن يذهب القائلون بها إلى تأكيد وجود عقل كلى واحد يشترك فيه البشر جميعاً .

وحينئذ فإذا هاجم « توماس الأكويني » أنصار العقل الكلى فينبغي لنا أن نبين الأمر لنرى أن خصومه ايسوا فقط من أتباع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، أو الإسلامية المشربة إلى حد كبير بروحها ، وإنما هم أنصار فلسفة أرسطو وأكثر الناس منطلقاً في فهمها . وذلك لأن وحدة العقل مظهر من مظاهر وحدة النفس ، وكلاهما نتيجة منطقية لتعريف أرسطو للنفس بأنها صورة أو كمال أول للجسم طبيعى توجد فيه الحياة بالقوة .

وقد رأينا كيف جهد أبو الوليد بن رشد في تفسير الفلسفة الأرسطوطاليسية في هذه المسألة على نحو جديد عند ما قال : إن أرسطو لا يفرق بين طبيعة العقل المادى والعقل الفعال ؛ بل يرى أنهما مظهران لشيء واحد بعينه يوجد أحياناً بالقوة وأحياناً بالعقل ، أى تارة كاستعداد كامن لإدراك الأشياء ، وتارة كنشاط وقوة فعالة تنزع صور هذه الأشياء انتزاعاً ، فتجردها من كل أثر حسى أو خيالى . ومع ذلك فإنه ينبغى لنا أن نعترف ، دون حرج ما ، أن هذا الفيلسوف لم ينجح في محاولته هذه إلا بعد تحويره لمذهب أرسطو الجامد الصريح تحويراً بالغاً كاد يقلبه رأساً على عقب . فإن النفس إذا لم تكن صورة للبدن فحسب بل ذاتاً روحية تتصل به فمن الضروري أن تكون شخصية ، أى خاصة بجسم معين . ويتبع ذلك أن يكون العقل المنفعل والعقل الفعال شخصيين أيضاً . فإذا انطوت النفوس المختلفة على عنصر غير شخصى ومشارك بينها جميعاً فذلك هو الصور العقلية التى توجد على حد سواء في جميع العقول الفردية الخاصة . تلك هى نظرية ابن رشد في تفسير آراء أرسطو الخاصة بالعقل . ^(١) وهذا هو السبب الذى يدعونا إلى القول بأن هذا الشارح كان أقرب مفكرى العصور الوسيطة إلى روح المذهب العقلى « Rationalisme » ؛ لأنه استطاع أن يتغلب على جميع الشبهات والصعوبات التى كانت تثيرها نظرية النفس في الفلسفة الأرسطوطاليسية . ونحن نرى أن يوصف الفيلسوف القرطبي بالخروج على هذه الفلسفة فلنصفه بأن لم يكن أميناً عليها ؛ ولكن ليس لخصومه أن يرموه بالكفر والزيف بسبب حريته في فهم أرسطو .

(١) ذهب دنتيس في رسالته « Rationalisme d' Aristote, Paris 1848 » إلى رأى ابن رشد . ومع ذلك فإنه يلبس إلى هذا الفيلسوف رأياً مخالفاً ؛ ويهاجه على هذا الأساس المزعوم .

وحقيقة إن رجلاً مثل « سيجيردى برابانت » — الذى كان رئيساً للرشديين من اللاتين — كان أكثر أمانة من ابن رشد على الرغم من أنه يدعى التلمذ عليه . ولا شك فى أنه أجاد فهم الفلسفة الأرسطوطاليسية فى هذه المسألة وأساء فهم آراء أستاذه المزعوم . وإيس هؤلاء الرشديون من اللاتينيين سوى هؤلاء الملاحدة الذين حاربهم رجال الكنيسة ؛ لأنهم كانوا يؤكدون نظرية النفس الكلية عندما قالوا ، كآبى نصر الفارابى وابن سينا وغيرهما ، بأن العقل الفعال ذات خارجة عن النفس ، وأنه هو واهب الصور الذى تنفيض منه جميع كائنات هذا العالم الدنيوى ونفوس البشر أيضاً . وقد كان « غايوم دوفرنى » ألد خصومهم . ثم جاءت مرحلة ثانية اعتمد فيها هؤلاء الملاحدون على رأى جديد ، فقالوا أو زعموا — بعبارة أكثر وضوحاً — أن ابن رشد قد قرر اشتراك الناس فى عقل مادى كلى . وحينئذ فمن الضرورى أن يشتركوا أيضاً فى عقل فعال واحد ونفس كلية واحدة . فالهدف إذن واحد ، وإن اختلفت طرق الوصول إليه .

ومما هو جدير بالملاحظة أن أنصار وحدة العقل من الغربيين لم يجدوا مفرأ من الاعتراف بأن وجهة نظرهم الفلسفية تناقض تعاليم دينهم . وليس لنا أن نصدر حكماً عليهم حينما يحاولون تبرير سلوكهم بقولهم : « إنا نقرر حتماً حسب العقل أن هناك عقلاً واحداً فقط . ومع ذلك فإذا نؤكد العكس حسب الدين »^(١) فإن ما يهنا هنا هو أن نلاحظ أن تعريف أرسطو للنفس الذى يأخذ به « توماس الأكوينى » يفضى إلى هذه البدعة التى كان حريصاً على محاربتها ، وعلى نسبتها إلى ابن رشد بأى ثمن .

ولقد كان ابن رشد أكثر جرأة من خصومه عندما بين معارضة الفلسفة

(1) Du Unitate Intellectus P. 69

المشائية للدين في هذه المسألة . غير أنه لم يقف عن حد بيان هذه المعارضة ؛ بل اختار مذهباً آخر في تعريف النفس حتى يستطيع التوفيق بين الدين والعقل . ولم ينجح هذا الفيلسوف إلى الدين لكي يبرهن على أن الوظائف العقلية شخصية ، ولكنه وجد الحل لدى بعض مشاهير الفلاسفة الذين رعبوا عن تعريف أرسطو للنفس . ولا شك في أنه يشير هذا إلى الرئيس ابن سينا . ويمكننا القول أيضاً بأن ابن رشد كان أحد هؤلاء الفلاسفة . وأن حق للمرء أن يوجه إليه لوماً ما فمن الواجب ألا يأخذ عليه غلوه في نصرة المذهب العقلي ؛ بل يأخذ عليه بالأحرى تواضعه وحرجه في بيان اختلاف وجهة نظره عن وجهة نظر أرسطو . وربما أمكن تفسير تواضعه هذا بأنه كان شديد الإعجاب بالفلسفة المشائية ، وبأنه كان عذيقاً في نقد أمثال أبي نصر وابن سينا ممن كانوا يديحون لأنفسهم أن يعبروا عن آرائهم الشخصية . ولكن مهما يكن من شأن هذا المسلك الغريب فإن هناك أمراً أكيداً لا بد لنا من التسليم به ، وهو أن فيلسوف قرطبة قد أباح لنفسه ما كان ينكره على غيره ، فعُدلَّ وحوّر في مذهب أرسطو ، حتى انتهى إلى التوفيق بينه وبين آرائه الدينية .

٣ — المذهب الرشدي اللاتيني ^(١)

يذهب لنا قبل أن نعرض بالتفصيل لذكر الحركة الفلسفية بين التفكيرين الإسلامي والمسيحي في القرن الثالث عشر أن نتساءل كيف عدل أنصار النفس السكالية عن القول بوحدة العقل الفعال إلى تقرير وحدة العقل المادي . فإن فهم سبب هذا العدول يأتي ضوءاً كافياً على الخصومة بين « توماس الأكويني »

(1) L' Averroïsme latin

ابن رشد، كما يحدد لنا قيمة تلك الدعوى التي ترجع إلى الأول الفضل في إلغام ملحدى الغرب والقضاء على آثار الفلسفة الإسلامية في أوروبا .

وقد سبق أن أشرنا لما إلى سبب أسطورة ابن رشد في العالم المسيحي . ونشير هنا إلى تطور نظرية النفس السكلية لدى اللاتينيين بدل دلالة قاطعة على شناعة تلك الأسطورة وبهتانها . فإن « غليوم دوفرنى » رأى بثاقب فكره أن هذه النظرية نتيجة منطقية لنظرية الفيض ، ويمكننا تأكيد رأيه هذا بأن الملحد من المسيحيين اعتمدوا ، أول الأمر ، على آراء الفارابي . وهناك ظاهرة أخرى ، وهى أن غليوم كان يجهل فلسفة ابن رشد . ومعنى ذلك أن آراء هذا الأخير لم تكن قد نقلت بعد إلى أوروبا . ومن العجيب أن « إرنست رينان » يصرح بأن هذه الآراء كانت معروفة في ذلك العهد ، أى حوالى سنة ١٢٢٩ ميلادية .^(١) ولئن كان ما بصرح به حقاً لوجب أن يكون « غليوم » على علم بالأساس الذى يبنى عليه خصومه بدعته . ولكن الواقع هو أن « غليوم » لم يذكر اسم ابن رشد سوى مرة واحدة ، وكان ذكره إياه في معرض المدح ؛ إذ وصفه بأنه فيلسوف فاضل كل الفضل .^(٢) فهذا إذن دليل واضح على أن بدعة النفس السكلية لم تكن أمراً مستحدثاً ، وعلى أن ابن رشد ليس بالفيلسوف الذى يستحق أن تنسب إليه تلك البدعة . ولا شك لدينا في قرابتها لآراء الفلاسفة المسلمين من أنصار الأفلاطونية الحديثة . ذلك أن غليوم يعرفها على هذا الأساس لأنه يقول : إن الملحد يرون أن العقل الفعال هو المبدأ الذى تفيض منه جميع الأشياء القابلة للكون والفساد ، وأنه مصدر الصور والنفوس الإنسانية ، وأنه واحد ، وإن تعددت مظاهره . ومن ثم فليست

(1) Renan, Averroës, P. 225.

(2) De Universo, Ed, 1516, III. ch. x. T, II. II. fol. C. III^e col. d

جميع النفوس في حقيقة جوهرها سوى نفس واحدة . فهذا هو الأساس الذي كان سبباً في ضلالهم .

ونضيف إلى ما سبق أنه ليس بصحيح ما ذهب إليه « رينان » أيضاً من أن « غيلوم » كان أول أعداء الفلسفة الرشدية ، إذ لا تنسب النظرية التي حاربها هذا المفكر لا إلى ابن سينا ولا إلى الغزالي ولا إلى ابن رشد . فإن الرئيس أبا علي الحسين ، وإن أكد أن النفوس الإنسانية تفيض من العقل للفعال ، فقد قرر من جهة أخرى بقاء هذه النفوس بعد الموت . وكذلك فعل الغزالي . أما أبو نصر الفارابي فكان أكثر من هذين الفيلسوفين اتباعاً لمنطق نظرية الفيض . ولذلك ذهب إلى أن النفوس تعود بعد الموت إلى مصدرها الذي قاضت عنه . ولما كان هذا المصدر ذاتاً واحدة وجب أن تتحد النفوس ، وتكوّن نفساً كلية . وحينئذ فنؤكد أن « غيلوم » لم يفكر قط في نسبة هذه النظرية إلى ابن رشد . وفيما عدا ذلك ، فإن هذا الفيلسوف الأخير أبعد ما يكون عن كل شبهة ، لأنه رفض قبول كل من نظرية الفيض ، والتمزق بين الماهية والوجود ، وعدّها خارجتين على أصول الفلسفة الأرسطوطاليسية .

ولإنما أخطأ « رينان » في هذا الصدد ، لأنه بنى حكمه على أساس واه ، وهو أن أبا الوليد لم يكن فيلسوفاً بمعنى الكلمة ، وأنه لم يفعل سوى أن نقل آراءه السابقة من مفكرى الإسلام . ويفسر لنا هذا لماذا أصر « رينان » على أن ابن رشد كان المقصود بكلام غيلوم ، وإن لم يصرح باسمه . ولا نكاد ندرك السبب في هذا التحامل والأصرار على تحميل النصوص ما لا تحتل . لقد ذكر « غيلوم » اسم الفارابي وابن طفيل ذكرًا صريحاً ، وكان يحل كل شيء عن فيلسوف قرطبة .

آخر فلاسفة الإسلام في الأندلس . ومع ذلك فإن « ربنان » يرى غير ما نرى ، وغير ما يرى غليوم نفسه ، فكيف نستطيع مناقشته بعد ذلك كله ؟

وإن لنا أن نعجب كيف لم يفتن « ربنان » إلى إلحاح غليوم في بيان الصلة بين بدعة النفس السكلية ونظرية القيص ؛ وكيف أنه لم يعدل عن خطئه ، وبخاصة بعد أن أظهر « غليوم » سخطه وغضبه على هؤلاء الذين يستترون تحت اسم ابن رشد . أليس هذا السخط دليلاً على أن أساتذة الجامعة في باويس كانوا قد شرعوا يغيرون اتجاههم ، ويتخذون أكبر شراح أرسطو إماماً لهم مع أنهم كانوا يحفلون كل شيء عن فلسفته وشروحه ؟ لقد سمعوا باسمه ، ووقفوا على شهرته ، قبل أن تتطرق فلسفته الحقيقية في أوروبا ^(١)

وفي الواقع لم يقف الغربيون على شروح ابن رشد لكتب أرسطو إلا في وقت متأخر . وذلك عندما نشطت حركة الترجمة في النصف الأول من القرن الثالث عشر . وقد أدى تطرق شروحه لأرسطو إلى تحول حاسم في مسلك أنصار بدعة النفس السكلية والعقل السكلي ، وبيان ذلك أنهم كانوا يتحدثون في أيام ألبرت الأكبر عن وحدة العقل الفعال . وكان ألبرت نفسه يرى رأيهم في طبيعة هذا العقل لأنه يقول : « إن هذا العقل يفعل دائماً . وهذا هو ما أراد الفلاسفة القدماء التعبير عنه بأن العقول الإنسانية توجد فيه غير منقسمة ؛ لأنها توجد جميعها في ذاته ، وتستمد حياتها من ضوئه . ولما كان فعله عاماً فإنه يترتب على ذلك أنه صورة لجميع المعقولات . ومع ذلك ، فإن هذه الصورة توجد في كل عقل من العقول [الإنسانية]

(١) كان الأوروبيون قد شرعوا منذ قليل في نقل شروحه لأرسطو ، ولكنهم لم يكواوا قد فسحروا بعد في نقل كتبه الخاصة أو الاطلاع عليها .

حسب استعداده العقلي ، لا حسب قوة المبدأ الفعال . . . وهذا المبدأ الفعال هو في ذاته أصل كل إدراك عقلي ، وهو السبب في إدراك النفس لكل الأمور العقلية . « (١)

وقد حاول بعض مؤرخي الفلسفة المسيحية في العصور الوسيطة أن يروا في هذا النص دليلاً على أن « ألبرت » كان يدين إلى حد ما بنظرية وحدة العقل المنسوبة إلى ابن رشد . ولكن مهما يكن من قول هؤلاء ، ومن ادعاء « ألبرت الأكبر » أنه أخذها من الشارح الأكبر ، فليست هذه النظرية رشدية . والسبب في ذلك جد يسير . فإن الحديث يدور هنا حول العقل الفعال كبدأ وجبروتة لكل الصور العقلية . فليس هذا العقل إذن سوى واهب الصور في الفلسفة الإسلامية السنية أو الفارابية . ونحن نعلم موقف أبي الوليد في هذه المسألة . هذا من جهة ، ومن أخرى نرى أن « ألبرت » يصرح بأن العقل الفعال يحرك النفس ، ويشرق عليها وهو خارج عنها ؛ بينما كانت الفيلسوف القرطبي ينكر نظرية الإشراق إنكاراً باتاً . فليس ثمة إذن ريب في المصدر الذي نهل منه « ألبرت » — ومن المحتمل أن يكون قد أخذ ذلك إما عن موسى بن ميمون ، وإما عن الفارابي . (٢) وبناء على ذلك نرى أن نظريته في وحدة العقل ليست نصف رشدية ، كما يزعم بعض مؤرخي الفلسفة ، بل هي أفلاطونية حديثة ملونة بلون إسلامي إلى أكبر حد .

(1) Albert le Grand. De intellectu et intelligibili. T. IX P 506 - 507° cité par M. Gorce. Mélanges Mandonnet. T. I. P 225

(٢) فيما يتعلق برأى موسى بن ميمون إرجع إلى :

Munk, Guide des Egarés T III p 212.

ونستطيع القول — على نحو ما — بأن « ألبرت الأكبر » كان أول تلاميذه. ابن رشد الأدعياء ، وأنه كان جديراً بغضب « غليوم دوفرنى » الذى كان يعجب لأمر هؤلاء المارقين الذين يستقرون وراء اسم فيلسوف نبيل . وقد بلغت بألبرت الجرأة على فيلسوف قرطبة إلى حد أنه يقول : « إن العقول من حيث هى عقول ليست إلا عقلا واحداً ، وإنما تتعدد من جهة اتصالها بهؤلاء أو هؤلاء . ونحن نفكر مثل ابن رشد ، وإن كنا نختاف عنه بعض الشيء فيما يتصل بمسألة تجريد المعانى . » ولكنه نسي أن الفيلسوف المسلم إنما يتحدث عن المعانى السكينة — كما رأينا — لا عن العقول الإنسانية . وإنما يرجع هذا الخلط إلى سبب يسير ، وهو أن « ألبرت » كان يسوى ، على غرار النازبى وابن باجه ، بين المعقولات والعقول ؛ بينما كان ابن رشد يتحدث عن وحدة الصور العقلية التى يكتسبها جميع الناس على حد سواء بواسطة التجريد . وإنا لنعرف لماذا يقول « ألبرت » إنه يختلف بعض الاختلاف عن أستاذه المزعوم ؛ وذلك لأنه كان مشبعاً بروح الفلسفة الإشراقية . واعتقد من جانبنا أن الاختلاف بينهما ليس يسيراً ، كما يظن « ألبرت » بل هو اختلاف كبير جداً . ولقد كان ادعاء « ألبرت الأكبر » بدءاً لذلك المذهب الغريب الذى سموه المذهب الرشدى اللاتينى . وقد ذهب بعض أبناء ملته إلى القول بأنه كان السبب فى تطرف جامعة باريس فى تمهيد أسوأ مذهب رشدى فى وحدة العقل .

ومن الغريب أن البابا عهد إلى « ألبرت » فيما بعد أن يقوم بتفنيد هذه للبدعة وإظهار تهافتها . غير أن الزمن كان قد دار دورته ، وشدا أنصار وحدة العقل يعتمدون على أساس جديد . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن كتب أرسطو وشرح ابن رشد لها كانت قد أخذت فى الظهور فى أثناء تلك الفترة ، وإلى أن

آراء الفلاسفة المسلمين من أنصار الأفلاطونية الحديثة كانت قد بدأت تنهار شيئاً فشيئاً . ويفسر لنا هذا السبب في إخفاق « ألبرت » في محاولته . فإن هذا المفكر كان يتحدث بلغة لم تعد تتفق مع تفكير ذلك العصر . ومن ثم فإن مقالته في « وحدة العقل » لم تؤد إلى الغاية المرجوة منها . وهكذا ظل بعض أقطاب جامعة باريس يدرسون هذه البدعة . بيد أنهم كانوا لا يعتمدون على نظرية الفقيض ، كما كانت الحال منذ خمسين سنة خلت ، وإنما أخذوا يعتمدون على مبدأ أرسطو القائل بأن أفراد النوع الواحد لا يختلفون بصورهم ؛ بل بموادهم .

تلك هي المراحل التي مرت بها بدعة النفس السكلية والعقل السكلي في أوروبا حتى انتهت إلى مرحلتها الأخيرة ، ونعني بها تلك التي احتدمت فيها الخصومة بين علمين من أعلام التفكير الفلسفي المسيحي في القرن الثالث عشر ، وهما « توماس الأكويني »^(١) و « سجيردي برابانت »^(٢) . ويلاحظ أن محور الخلاف بينهما كان يدور فقط حول مبدأ أرسطو سالف الذكر ؛ وذلك أن نظرية الفقيض الإسلامية كانت قد أصبحت نسباً منسياً .

٤ — موقف توماس الأكويني

هاجم توماس آراء أهل جامعة باريس مرتين . فإنه يقال إن البابا الإسكندر الرابع طلب إليه حوالي سنة ١٢٥٧ ، أن يتصدى للرد عليهم ، وأن يفند بدعهم التي أخذوها — كما يقولون — عن الفلسفة الإسلامية ، وعن أبي الوليد بن رشد بصفة خاصة . ويقال أيضاً إنه ألف كتابه المسمى « الخلاصة ضد أهل

(1) Thomas d' Aquin. (2) Siger de Brabant.

(١٨ في النفس والعقل)

جامعة باريس «^(١) في هذا التاريخ تقريباً . وإنما لنيل إلى تصديق هذه الرواية ؛ لأنها تتفق وسير حركة الإلحاد في أوروبا وإخفاق « ألبرت » في القضاء عليها .

ويحتوى كتاب الخلاصة على فصلين يتصلان اتصالاً وثيقاً بالمشكلة التي نعالجها في هذا المقام ، وهما الفصل التاسع والخمسون والفصل الستون من الجزء الثانى . ويزعم توماس في الفصل الأول منهما أن ابن رشد كان يقول بأن العقل المادى جوهر روحى مفارق ، وليس صورة للبدن^(٢) ، ثم يعقب على ذلك بأن فيلسوف قرطبة كان يرى أن هذا العقل يتصل بالإنسان بواسطة الصور الخيالية ، وأن المعانى العقلية بالفعل صور له ، وأنه لا فرق هنا بين هذه المعانى وبين هذا العقل .

ولكن لنا أن نتساءل فنقول : هل نستطيع الثقة بأمانة هذا المنسكح وحسن عرضه لنظرية ابن رشد الخاصة بالعقل المادى ؟ حقا إن فيلسوفنا يقول بأن هذا العقل جوهر مفارق ، بمعنى أنه مستقل عن البدن وعن الصور العقلية التي يتقبلها.^(٣) كذلك نعلم من جانب آخر أنه لم ينكر قط أن هذا العقل صورة للجسم . ومع ذلك فهناك ما يحول دون قبولنا للحجج « توماس الأكوينى » . فإن معنى الصورة عند هذا الأخير يختلف كل الاختلاف عنه لدى الشارح الأكبر ؛ لأن ابن رشد ينص على أن العقل المادى صورة للجسم من جهة أنه أحد مظاهر النفس ، وهى كما نعرف جوهر مستقل يتصل بالبدن . واتقد رأينا أنه أكد هذا

(1) Pettot. Saint Thomas d'Aquin. 81.

(2) Cont. Gent. II. Cap LIX : Ut ipse dicit (De Anima III text: Comm. 5) ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpor et non esse formam corporis.

(٣) أنظر ص ٢٥٢ وما بعدها

الرأى فى تلخيصه لكتاب النفس لأرسطو ، وأنه سوى بين كل من العقل المادى والعقل الفعال ^(١) . أما معنى الصورة لدى « توماس » فهو معناه لدى أرسطو . ولذلك ليس بمعجيب بعد هذا كله أن يسمى هذا المفكر فهم مذهب ابن رشد ، إن عفوا وإن قصدا . ولم يكن بد من أن تتراكم الأخطاء ، ويتوالى سوء الفهم ، وبخاصة لأن كلا من الخصمين يستخدم مصطلحات مخالفة لما يستخدمه الآخر .

وعلى هذا النحو استطاع « توماس » ، دون مشقة ما ، أن ينسب إلى خصمه ما شاء من الأباطيل والآراء التى لم نجد لها أثراً فى كتبه . فهو يزعم أن الفيلسوف القرطبي يرى أن العقل المادى جوهر عقلى مشترك بين جميع النفوس البشرية . ولا شك فى أنه يخطئ الهدف كما فعل الرشديون اللاتينيون من قبل . وبيان ذلك أنه لم يستطع — أو لم يشأ — التفرقة بين أمرين هما : نظرية اتصال النفس بالبدن عند ابن رشد ، ونظرية النفس الكلية التى ذهب إليها فلاسفة آخرون يعلمهم « توماس الأكويني » كل العلم . وشتان بين كلتا النظريتين . فإن أبا الوليد إذا تحدث عن اتصال ما فإنه يتحدث عن اتصال العقل المادى بالعقل الفعال . وسنرى أن لهذا الاتصال معنى خاصاً يختلف اختلافاً تاماً عما ذهب إليه الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل . ذلك بأن الاتصال لدى الأول عقلى إنسانى محض ، أى عملية عقلية تتم داخل النفس الإنسانية أولاً وآخراً ، وأما الاتصال لدى الآخرين فذو دلالة أو اتجاه صوفى ؛ لأنه يزعم أنه يرفع الإنسان من عالمه الحسى لينتهى به إلى مشاركة عالم الأمر الألهى .

ومن الواضح أن تعريف أرسطو للنفس كان أشبه بستاند كثيف حجب عن عقل « توماس » حقيقة الأمر فى مذهب ابن رشد ، فلم ير أن هذا الفيلسوف

(١) أنظر ص ٢٤٥ وما بعدها .

يضع أسس مذهب عقلى مجرد من كل نزعة صوفية . وهذا هو السبب الذى من أجله أجهد « الأكويى » نفسه فى البحث عن الحجج للبرهنة على تفاهة آراء أبى الوليد ، ولإظهار أن فساد نظريته أشد ما يكون جلاء ووضوحا .

ومع كل ما بذله من جهد ، فإن تلك الحجج لتضاهى جميعها ، واحدة تلو أخرى ، أمام هذه النظرية الجديدة التى تقرر أن هناك تدرجا بين الوظائف النفسية من أدنى مراتب الإدراك إلى أسماها شأنا ، أى من مجرد الإدراك الحسى للأشياء الخارجية حتى الحدس العقلى ، وهو إدراك النفس لذاتها كجوهر روحى مفارق لكل مادة . فليس العقل المادى ذاتا خارجة عن النفس ، ولكنه النفس ذاتها إذا نظر إليها من زاوية خاصة .

ومن الغريب حقا أن يعود « توماس الأكويى » ، بعد أن بذل كل ما بذل فى نقد خصومه من اللاتينيين ، إلى هذه النتيجة التى سبقه إليها أبو الوليد ، فيتخذها قولا فصلا بينه وبين الملحدين من بنى ملته . ومعنى ذلك أنه لم يستطع إخماد أنصار بدعة العقل الكلى إلا بالاعتماد على رأى يختلف تمام الاختلاف عن آرائه الشخصية السابقة . وذلك لأنه يقول كيف لنا أن نقبل وحدة العقل ، ونحن نعلم أن النفس فى جوهرها عقل محض ، وأن هذا العقل هو الصورة الحقيقية للبدن ؟ ^(١) فما الذى دعاه إلى هذا التحول المفاجئ ؟ ولماذا يهرع من جديد إلى آراء ابن رشد الحقيقية لى يتخذها سلاحا ضد تلاميذه الأعداء ؟ ألم يؤكد لنا توماس الأكويى أكثر من مرة أنه ليس ثمة سبيل إلى التسوية بين العقل والنفس لأنه أحد أجزاءها ؟ وعلى الرغم من هذا التناقض ، فليس لنا أن نجهد الفكر أكثر مما ينبغى فى تلمس أسباب هذا المدول . فإن لتوماس آراء مختلفة

(١) Summa contra gentiles : Est igitur intellectus anima hominis et per consequens forma ejus.

ومتناقضة ، وهو يستخدم ما يحلو له منها حسبما تدعو إليه الحاجة . ولو ذهبنا
نحصى عليه ترده لخرجنا عن الحدود التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب ،
فيكفي أن نقول : إنه الآن في معرض الرد على ملحدى بنى ملته . فما الذي يمنعه
إذن من التناكر لأرائه السابقة ما دامت الغاية تبرر الوسيلة ؟ وقد يتوقع المرء أن
ينسب هذا المفكر هذا الرأي الجديد إلى صاحبه . ولكنه لم يفعل ؛ بل ذهب
إلى ما هو أبعد من ذلك ، فزعم أن أبا الوليد شوه فلسفة أرسطو ، وأنه استغلها
أسوأ استغلال ؛ لأنه يذكر أن العقل المادى يوجد لدى العفل . وحقيقة لا ندري
لماذا يجد توماس مغمزا ومطمنا حيث لا مغمز ولا مطمئن ؟ وهل من التناقض في
شيء أن تسكون النفس لدى الطفل مجرد استعداد للمعرفة والإدراك ، وأن تصبح
عند البالغ قدرة على تجريد معانى الأشياء واستيعابها وإدراك ذاتها ؟

وبما يدل دلالة واضحة على أن مسلسلته هذا مسلك مؤقت دعت إليه الحاجة ،
ولا ينبم عن فكرة واضحة ثابتة أنه عدل عنه في نفس الكتاب الذى ألقه لتنفيذ
آراء ابن رشد المزعومة . فإنه يقول في الفصل الستين من كتاب « الخلاصة ضد
أهل جامعة باريس » : إنه لا بد من التفرقة بين العقل والنفس ؛ لأن هذه
الآخر ليست جوهرأ كاملا ؛ بل هى صورة للبدن ، وهى تحتوى إلى جانب
ذلك على شيئين مختلفين كل الاختلاف : يوجد أحدهما بالقوة ، ويوجد الآخر
بالفعل ، وهما العقل المنفعل والعقل الفعال ، وكلاهما وظيفية من وظائفها . أفبعد هذا
كله يحق لمثل هذا المفكر أن يأتى ويدعى أنه يهاجم ابن رشد ، ويهدم نظريته ،
مع أن هذا الفيلسوف المسلم كان يرى أن حقيقة الإنسان هى نفسه لا بدنه ، وأن
لهذه النفس مظاهر شتى ، فأحيانا توجد بالقوة وأخرى بالفعل ؟
وربما كان « لتوماس الأكوينى » بعض المذر لو جمع أبا الوليد وأبا نصر

وابن طفيل في سلك واحد . ولكنه أبى ، على العكس من ذلك ، إلا أن يخص الأول منهم بكل عنايته وخصومته . ولو سلمنا جدلاً أن تقدمه يصيب هدفاً ما فليس من الممكن أن يكون ذلك الهدف سوى هؤلاء الذين عجزوا عن فهم فلسفة ابن رشد ، ونعى بهم ملحدى باريس ، أو متدينينهم . أما الأولون فلائهم نسبوا إليه ما هو منه براء ، وأما الآخرون فلائهم ، وإن علموا آراءه الحقيقية وأحسنوا استخدامها للد على آرائه المزعومة ، فقد آثروا أن يكتبوا وجه الحق في مذهبه ؛ لأن هذا المسلك كان في صالحهم .

ولقد سنحت لتوماس فرصة أخرى يهاجم فيها نظرية وحدة العقل . ذلك أنه عاد إلى هذه المسألة بعد ثلاث عشرة سنة تقريباً ، أى سنة ١٢٧٠ ميلادية . ومع ذلك فإن خصومه في هذه المرة كانوا هم أنفسهم خصومه في المرة الأولى ؛ وذلك لأنه يقول : « لقد كتبنا أشياء كثيرة ضد هؤلاء منذ زمن طويل . ولكن لما كان هؤلاء لا يقلعون عن تبجحهم في إنكار الحقيقة فقد عقدنا العزم على السكتابه من جديد . » تلك هى العبارة التى قدم بها كتابه الجديد الذى أطلق عليه اسم « وحدة العقل ضد الرشديين من أهل باريس » . وليس ثمة ريب في أن هذا الكتاب كان ردأ على « سيجيردى برابانت » . ولذلك فليس من الممكن أن يكون موجهاً إلى ابن رشد نفسه وبطريقة مباشرة .

وفى الواقع لا يهاجم هذا المفكر نظرية وحدة العقل إلا على اعتبار أنها مرتبة ارتباطاً وثيقاً بنظرية النفس الكلية . وإذن نجد أن هذا النقد لا يتجه بحال ما إلى أبى الوليد بن رشد . فإن هذا الأخير ، وإن اعترف بقوة حجج هؤلاء الذين يذهبون إلى القول باتحاد جميع أفراد البشر في عقل واحد ، فإنه يدفعها بقوله إن كل نفس عقل فعال ، وإن لكل شخص نفسه الخاصة به . وبذلك

يتخلص من الصعوبة التي وقع فيها غيره ؛ لأنه يرى أن النفس ، كجوهر روحي مستقل عن البدن ، تختلف عن غيرها بذاتها ، وكأن كل نفس نوع قائم بذاته . ومن الغريب أن « توماس الأكويني » لا يتورع عن الاستعانة بآراء ابن رشد مع إصراره على رميه بالقرية الكبرى . أما تلك الحجة الجديدة التي استعارها من فيلسوف قرطبة فهي أن اختلاف الصور الخيالية التي يستخدمها الأشخاص في التفكير دليل على استقلال العملية العقلية لدى كل منهم . وبيان ذلك كما سبق أن بينا أن المرء إذا فكر في معنى خاص كالإنسانية مثلا فإنه يتمثله في صورة خاصة ، أي أنه يطبقه على نموذج أو صورة خيالية معينة . وتختلف هذه الصورة أو ذلك النموذج بطبيعة الحال باختلاف الأشخاص الذين يفكرون .

ويعترف « توماس الأكويني » أنه وجد هذه الحجة في شروح ابن رشد للجزء الثالث من كتاب النفس . وقد وصفه بالتمويه والخداع والرياء ، لأن هذه الحجة لا تعبر — كما يزعم — عن رأيه الحقيقي . وللمرء أن يتساءل : وأي حاجة دعت به إلى الخداع والتمويه ، وبخاصة إذا كان الأمر بصدد أحد شروحه للفلسفة الأرسطوطاليسية ؟ إنها لو وجدت في كتاب تهافت التهافت أو في أي كتاب آخر من كتبه الشخصية ، كناهج الأدلة أو فصل المقال ، لجاز لخصومه ومهاجميه أن يدعوا أنه مخادع ومموه . ولكننا نعجز والحق عن معرفة السبب الذي دعاه إلى سلوك هذا المسلك في شرح كتاب النفس .

لقد أجهد « توماس » نفسه كل الجهد حتى يعرض علينا خصما لا خلق ولا ضمير له . ولكن ابن رشد كان أكثر عدلا مع خصومه وأشد حرصا على تلئس الأعداء لهم إن أخطأوا ، وأسرع الناس إلى الثناء عليهم إن أصابوا .

وربما لم يكن « لتوماس » بد من أن يبرهن كيفما كان الأمر على تمويهه وخداعه . ولا شك في أن جريرة أبي الوليد لديه كانت من النوع الذي لا يفتقر . فإنه كان عاثر الجدل حين اقتسب إليه تلاميذ أديعاء ، ووكل أمر نقده إلى قضاة ليسوا عدولا مثله . ولقد كان هذان العاملان معا سببا في بقاء الأسطورة الرشدية حتى يومنا هذا . فلئن قال فليسوفنا رأيا يتفق مع العقائد الدينية كل الاتفاق في أحد كتبه ، كتهافت التهافت أو مناهج الأدلة ، قيل لنا : احذروا ما يقول ولا تعتقدوا شيئا مما يذكر . وقد يذهب بعضهم إلى حد أن يصف مثل هذه الكتب بأنها قد ألفت من أجل الجدل والمناقشة ، وأنه ينبغي أن نلجأ إلى شروحه لكتب أرسطو لنعلم رأيه الحقيقي ^(١) . وقد يقول آخرون ^(٢) : إن كتاب مناهج الأدلة لم يكن يرمى إلا إلى تمق العامة والمتدينين . ولكن إذا اتفق أن نص ابن رشد على أن هناك فروقا شخصية في العمليات العقلية لدى الأفراد ، دون أن يكون ذلك مناقضا في شيء لروح مذهبه في تفسير المعرفة الإنسانية ، فإن خصومه لا يتورعون عن رميه بالخطالة والرياء .

وحقيقة ليست هناك مخاتلة من جانبه . ويمكننا القول بأن « توماس الأكوي » إما مخطيء وإما متحامل . وذلك لأن ابن رشد ، وإن سلم بأن المعاني السكلية لا تختلف باختلاف الأشخاص ، فإنه يعترف بوجود فروق بينهم في تصور هذه المعاني واستحضارها في الخيال . إن صوم المعاني السكلية هو ما يطلق عليه هذا الفيلسوف اسم العقل المكتسب أو العقل بالقل . وهذا هو معنى وحدة العقل لديه كما تبين لنا ذلك في أول هذا الفصل . وليس ثمة سبيل إلى

(١) هذا هو رأى ارلست ريثان .

(٢) هذا هو رأى ليون جوثيه « Léon Gauthier » أنظر كتابه :

Accord de la religion et de la philosophie d'Averroès Alger, 1909

وانظر كتابنا : الفيلسوف المغترى عليه ابن رشد .

القول بأنه كان يؤكد هذه الوحدة فيما يتعلق بكل من العقل المادى أو الفعال ، كما يحاول « توماس » أن يرغمنا على اعتقاد ذلك . إن طبيعة النفوس البشرية واحدة ، ولكن ليس معنى ذلك أنها متحدة بالفعل ، وأنها تكون نفساً واحدة أو عقلاً كلياً ، وذلك لأن النفس فى مذهب ابن رشد كائن روحى قائم بذاته ، ولأنها تبدو بمظاهر أو وظائف شتى .

إن المصادر التى اعتمدنا عليها لكثيرة العدد ، وإذا لشعر بشيء من السأم فى العودة إليها حيناً بعد حين . ولئن وجد المرء وقتاً للرجوع — لو شاء — إلى هذه النصوص التى تشير إليها فسوف لا يكون أقل منا استهجاناً للسلك الذى ارتضاه خصوم ابن رشد ، وغضبا من شناعة الأسطورة التى حيكت حول اسمه إن فى الغرب وإن فى الشرق . وهل لنا أن نثق برينان أو بجوتيه أو بتوماس الأكوينى أم ينبغى أن نعود إلى المصادر الأولى لكى نبحث عن الحقيقة ، دون أن نكون متأثرين بنزعة دينية ، أو بهذه الأخطاء المتراكمة منذ القرون الوسطى ؟ أليس من حسن السياسة فى البحث أن نتصفح كل ما كتبه الفيلسوف القرطبى حتى نكون لأنفسنا فكرة صادقة وواضحة عن نظريته المنسقة التى لا عوج فيها ولا اضطراب ؟

وسوف نزيد علماً برأيه الحقيقى فى مسألة العقل عندما نأخذ فى تحايل نظريته فى الانصال بين العقل المادى والعقل الفعال . فليست هذه النظرية إلا تفسيراً لما نطلق عليه اسم الحدس العقلى ، أو ما يسميه أبو الوليد إدراك النفس لذاتها . ويمكننا القول بأن هذه العملية العقلية الأخيرة هى خلاصة مذهب الفيلسوف القرطبى فى شرح المعرفة الإنسانية .

وما كان من المستطاع بحال ما أن يرقى « توماس الأكوينى » إلى هذه

القمة . فإن إدراك النفس لجوهرها لا يتفق مع آرائه فيها . فإنه كان يرى أن اللحم جزء من ماهيتها . ولكن يذكر له أيضاً أنه كان يصف النفس في قليل من الأحيان على نحو يقربه من الشارح الأكبر . ومع ذلك فقد كانت تلك الأحيان شطحات أو خلسات لا يستقر عليها « الأكويني » إلا قليلاً . فمثلاً نعثر لديه على مثل هذه العبارة : « إن النفس جوهر وهي بطبيعتها صورة لجوهر آخر »^(١) . إن توماس يتأرجح بين تعريفين للنفس أحدهما أرسطوطاليسي والآخر إسلامي . غير أن ذلك لا ينقذه من التناقض . وها هو ذا مثال لذلك . فإن النص الذي سنورده يحتوي على شقين أحدهما أرسطوطاليسي والآخر إسلامي . فقد قال هذا المفكر^(٢) : « ومع ذلك فمن الواضح أن النفس العاقلة تتحد ، بحسب طبيعتها ، بالبدن كصورة له ، ومع ذلك فإنها تعود إلى وجودها الخاص إذا تهدم البدن » . وقد تلاق ابن رشد مثل هذا التناقض حين قال إن النفس جوهر روحي . قائم بذاته وصورة للبدن في وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالحجج التي أوردها « توماس الأكويني » لبيان فساد الرأي القائل بأن العقل الفعال مشترك بين جميع أفراد البشر فإنها لا تتجه بحال إلى فيلسوف قرطبة ، بل إن أتباع نظرية الفيض أحق بها منه . ولو أن توماس كان منصفاً لوجهها إلى أبي نصر الفارابي أو إلى ابن سينا أو إلى الغزالي . ولكن كيف له أن يكون منصفاً ، وقد أخذ على عاتقه هدم فلسفة ابن رشد مهما كلفه الأمر ؟

وما يدل . على حدة الخصومة بينه وبين تلاميذ ابن رشد الأدعياء أنه أصر على موقفه هذا مع علمه بحقيقة نظرية العقل لدى هذا الفيلسوف المسلم .

(1) Sum. Theol. I, q. 76, art, 2

(2) Ibid, I q, art 5. ad 2 m.

فقد عرض هذه النظرية عرضاً صحيحاً في كتابة المسمى الخلاصة اللاهوتية حين قال : « إن العقل الفعال يخلق المعنى الكلى بتجريده من المادة . وليس معنى ذلك أنه واحد لدى جميع أفراد البشر . ومن الممكن اعتباره كذلك تبعاً لمسلكه من جميع الأشياء التي يتخذها نقطة بدء لتجريد المعنى العام » . ^(١) وهذا هو ما كان يقوله أبو الوليد بصدد وحدة العقل . ويمكن التعبير عن هذه الوحدة بعبارة حديثة إذا قلنا إن التركيب النفسى لدى مختلف أفراد الجنس البشرى من نوع واحد . فكيف لا يرى إذن « توماس الأكوينى » بتهمة العقل الكلى مادام يعترف هو الآخر بوجهة نظر خصمه الألد ؟ إنه ليعترف بأن الإدراك العقلى يمر بمراحل مختلفة : فهو يوجد بصفة كامنة أو بالقوة ، كما يقول ، ثم يظهر بصفة فعلية ، وتساعد على ذلك بعض العوامل الأخرى ، ويعنى بها الإحساسات والصور الخيالية .

ولكن لئن اتفق الخصمان على تفسير تدرج الوظائف العقلية على النحو السابق فإنهما يفترقان آخر الطريق . وذلك لأن ابن رشد كان يرى أن النفس إذا أدركت معانى الأشياء المادية استطاعت إدراك ذاتها فى آخر الأمر . وإنما كان ذلك أمراً مستطاعاً لأنها كائن مستقل على الرغم من وجود بعض الصلات بينها وبين الجسد . وإذا أدركت النفس ذاتها لم يعد ثمة مجال للفرقة بين المدرك والمدرك ، أى بين العقل والمقول ، وذلك لأنه لا يمكن التمييز حينئذ بين مظهرين مختلفين : أحدهما بالقوة وأحدهما بالفعل . أما « توماس الأكوينى » فإنه ، وإن اعترف بأن العقل يدرك نفسه ، فإنه يرفض نظرية الحدس العقلى رفضاً باتاً ، فيقول إن النفس تستطيع إدراك عملياتها العقلية ،

(1) Ibid 1, q. 76 art. 2 ad 2 m.

ولسكنها تعجز عن إدراك جوهرها على حقيقته ، لأن اللحم يدخل في تعريفها ، وهو جزء من ماهيتها .

فإذا نحن بحثنا عن السبب في الاختلاف بين هذين المفكرين وجدنا أنه يرجع إلى عدم اتفاقهما في تعريف النفس . وربما كان هذا الاختلاف أحسد العوامل الثانوية التي أدت إلى عدم فهم توماس الأكويني لمذهب خصمه على حقيقته ، أو التي ساعدته على تشويبه .

ومما يمكن من شيء ، فإن « توماس » يقف في منتصف الطريق فيكتفى بوصف عملية التجريد الخاصة بانتزاع المعاني من الأشياء الحسية . ولم يكن مذهب ابن رشد المثالي ليغريه ، مع أنه ليس في هذا المذهب ما يدعو إلى الريبة أو يوصف بالإلحاد . إنه مذهب نفسى مثالى يقف فيه الشعور أو « الأنا » على شخصيته ، وتنحى فيه كل فكرة تدل على الازدواج ؛ لأن المعقول والعاقل شيء واحد . وقد كان فيلسوفنا المسلم يرى في هذا الحدس العقلى سعادة المرء في أثناء الحياة الحاضرة .

وإنه لمن الخطأ الفاحش أن اختار أنصار الفلسفة الأرسطوطاليسية في أوروبا ابن رشد ليجمعوه حامل لواء إلحادهم ومروقهم . ولقد وقف « رينان » بثاقب فكره على هذا الأمر ، وهو أن فيلسوف قرطبة كان يعبر عن شخصيتين مختلفين كل الاختلاف في الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى . فهو من جهة الملحد الزنديق ، وهو من جهة أخرى الشارح الأكبر . ولقد قال « أسين بالاسيوس » الذى أخذنا عنه هذه الفكرة الأخيرة : « إنى أعتقد أنى برهنت على أن القديس توماس لم ير سوى الوجه الثانى لهذه الشخصية المزدوجة ، وفضلا عن أنه كان أبعد الناس عن أن يكون ضحية للخطأ الذى وقع فيه

« المدرسون » الآخرون الذين نسبوا إلى ابن رشد آراء المارقين من اللاتينيين فإنه عرف كيف يقدر له التوفيق المتسق بين الدين والعقل الذي أخذه عنه كاملاً^(١). وقد قال « أسين » أيضاً : إن الأكويني لم يشارك أهل ملته في وصف ابن رشد بالكفر . ومع ذلك فإننا نرى ، من جانبنا أنه مسئول ، إلى أكبر حد ، عن خلق الأسطورة الرشدية في الغرب ، لأنه كان يستطيع الرد على أكبر خصومه من الباريسيين ، ونعني به « سيجير دي برابانت » ، دون أن يقحم أبا الوليد في مثل هذه الخصومة .

(1) El Averroismo Teologico de Santo Tomas d' Aquino, Zaragoza ,1904, P. 319 et suiv.

الفصل التاسع

نظرية ابن رشد في الاتصال

١ — تمهيد

لقد خصص ابن رشد عدة مقالات للبت في مسألة عرضها أرسطو في كتابه عن النفس وتركها دون حل . فإنه قال في نهاية الفصل السابع من الجزء الثاني من الكتاب سالف الذكر : « أما فيما يخص هذه المسألة وهي : أمن الممكن أن يفكر العقل في شيء مفارق ، دون أن يكون هو نفسه مفارقاً للمادة ، أم ذلك غير ممكن ؟ فهذا هو ما سنفحص عنه فيما بعده » . ومع ذلك فإنه لم يف بما وعد ولم يرجع إلى هذه المسألة في أى موطن آخر من كتبه . فإذا كان يريد بالشيء المفارق ؟ أريد به أحد العقول المفارقة التى تدبر حركة الأفلاك السماوية ، أم يريد به الصور العقلية ، أم العقل الفعال ؟ ونعتقد أننا لسنا فى حاجة إلى أن ننص على فساد الاحتمال الأخير ، لأن فكرة العقل الفعال ، كذات خارجة عن النفس ، فكرة مستحدثة لدى بعض أتباع الفلسفة الأرسطوطاليسية . فبقى إما أن يكون الشيء المفارق أحد العقول السماوية ، وإما أن يكون الصور العقلية ، أى المعانى المجردة .

ثم جاء ابن رشد فوجد تلك المشكلة معقدة . وقد رأينا من قبل^(١) أن ما ذكره فى تلخيص كتاب النفس لأرسطو يكاد يرشد إلى الطريق التى اختارها

للبت في هذه المسألة . فقد حددتها على نحو واضح لا لبس فيه عندما قال :
« فأما أنه يعقل ذاته ، وهو متصل بنا فستفحص عنه بعد . » وهو إن لم يذكر
هناك الحل بالتفصيل فإنه يكاد يصرح به ، لأنه يقول في وصف العقل المادى :
« وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذى سيظهر وجوده بعد »^(١) .

إذن يتبين لنا كيف استطاع أبو الوليد فهم المشكلة التى لم يفعل أرسطو
سوى أن عرضها . فإنه يرى أن الأمر ليس بصدد إسكان الاتصال بالعقول
المفارقة السماوية ، ولكنه يتعلق بإدراك النفس لذاتها : أذلك مستطاع أم
مستحيل ؟ وليس ذلك بغريب ، فإن هذا الفيلسوف لا يغفل قط عن تأكيد
وحدة النفس . ويمكننا القول بأنه يسوى بين هذه المشاكل ، أو يجيب عليها
نفس الإجابة ، وهى :

١ — هل تستطيع النفس إدراك جوهرها ؟

٢ — هل يستطيع العقل الفعال أن يدرك ذاته فى أثناء اتصاله بالجسم ؟

٣ — هل يستطيع العقل المادى أن يتحدد أو يتصل بالعقل الفعال ؟

ولما كانت تلك الأسئلة تعتبر عن حقيقة واحدة لأن النفس تسمى عقلا
فعالا إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها الجوهر الروحى الذى يصنع المقولات
أو المعانى ، وتسمى عقلا ماديا حين تقبل المعانى التى تجردها من الأمثلة الحسية
الخارجية عنها .

وإذا أمكن تحديد المشكلة على هذا النحو فإن حلها لدى ابن رشد
سوف يكون واضحاً لا مجال للشك فيه ، بمعنى أن النفس لما كانت جوهرأ
مستقلا فإنه من الممكن أن تدرك ذاتها .

(1) Ibid, Vol 144, v.c - 2

٢ - تشويه مونك لنظرية الاتصال في مذهب ابن رشد

وإنا لنجد حل هذه المسألة مفصلاً في كتاب « الفحص هل يمكن للعقل الذى هو فينا ، وهو المسمى بالعقل الهولانى ، أن يعقل الصور المفارقة بآخره . أو لا يمكن ذلك ، وهو المطلوب الذى كان أرسطو وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس . » ولم نقف على النص العربى لهذا الكتاب ، وإنما عثرنا على ترجمة له باللغة الألمانية نقلت حرفياً عن ترجمته إلى اللغة العبرية . وقد قام بترجمته إلى اللغة الألمانية « لدفيج هانس - Ludwig Hannes » . وبالعتماد على هاتين الترجمتين استطعنا أن نكون لنفسنا فكرة واضحة عن مضمون هذا الكتاب . وقد وجدنا فيما عدا ذلك تلخيصاً له في كتاب « مونك »^(١) . ولكن هذا التلخيص لم يكن دقيقاً . فإن « مونك » يتصرف فيه على نحو يخرج عن روح الكتاب . أضف إلى ذلك أنه استطاع تشويه فكرة ابن رشد فيه ، ولم يفتن إلى أنه حور آراء هذا الفيلسوف ، فجعلها تتناقض مع آرائه الأخرى التى جاءت في كتبه المتداولة المعروفة . ونعتقد من جانبنا أن ما أضافه « مونك » إلى كتاب الفحص عن اتصال العقل الهولانى بالعقل الفعال مأخوذ عن الشروح التى قام بها اثنان من يهود القرن الخامس عشر ، وهما موسى دى فاربون^(٢) و « يوسف بن شم تب »^(٣) .

وقد وصف « شتينشيدر Steinscheider » هذا الكتاب بأنه أهم ما كتبه الفيلسوف القرطبي عن العقل المادى .

(1) Mélanges de philosophie juive et arabe.

(2) Moïse de Narbonne, 1433

(3) Joseph ben Schem Tob.

وقد اعتذر « لدفيج هانس » عن غموض ترجمته بما وجدته من بعض الفقرات عسيرة الفهم في الترجمة اليهودية . ولكننا لما وضعنا الكلمات الدربية مكان الكلمات الألمانية أو العبرية استطعنا أن نحصل على نص واضح لا غموض فيه . حقا إننا لم نستطع أن نضع الألفاظ التي استخدمها ابن رشد نفسه ، ومع ذلك فإننا نعتقد أننا كنا حريصين كل الحرص على البقاء أقرب ما يكون إلى عبارته . ومن ثم فإنه لا يسعنا إلا الثناء على أمانة الترجمتين الألمانية والعبرية اللتين أتاحتا لنا أن نقف على هذا النص الهام .

وسنأخذ الآن في تحليل هذا الكتاب لتبين أن ابن رشد سلك مسلكاً فريداً في تفسير المعرفة الإنسانية ، وأنه استطاع أن يرقى إلى مذهب عقلى برىء من كل نزعة صوفية .

بدأ هذا الفيلسوف بتحديد المشكلة التي يريد حلها فقال : إن الفرض من رسالته هو أن يعلم هل من الممكن أن يدرك العقل الهولاني الصور المفارقة^(١) ؟ ولم يتردد « مونك » في الجزم بأن ابن رشد يريد بهذه الصور الأرواح السماوية أو الملائكة . غير أنه لم يعتمد في جزمه هذا إلا على شروح ليس ابن رشد بمشغول عنها . فلما رأى بعد ذلك أن أبا الوليد لا يتحدث إلا عن الاتصال بالعقل الفعال حتى هو بأن يضيف من عنده هذه العبارة ، وهي أن الصور المفارقة هي عقول الأفلاك ، وبخاصة العقل الذى يشرف على حركة فلك القمر ، وهو العقل الفعال .^(٢) وحينئذ فليس من العسير على « مونك » ، في هذه الحال ، أن يرغم فيلسوف قرطبة على القول بأن هذا العقل ذات توجد خارج النفوس الإنسانية .

(1) Ludwig. p p 19 - 20

(2) Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, P 449,

(١٩ - في النفس والعقل)

ومع ذلك فإن وجهة نظره لا تقوم على أساس جدى ؛ بل ترجع إلى فسكرة خاطئة تعتمد على التقليد أكثر مما تعتمد على البحث والدرس ، ومن الفسكرة القائلة بأن ابن رشد لم يكن بدعا من فلاسفة الإسلام ؛ وبأنه كان من أنصار نظرية الفيض . ولما رفض أن يعترف له بأى شخصية فلسفية مستقلة نسب إليه مذهب أى فيلسوف مسلم آخر من أتباع الأفلاطونية الحديثة ، فقال (١) : « إن الصفة العامة للمذهب ابن رشد هى بعينها التى نلاحظها لدى الفلاسفة العرب الآخرين ، فإن مذهبه هو مذهب أرسطو ، وقد عُدل بتأثير بعض النظريات الخاصة فى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة . فإن فلاسفة العرب لما أدخلوا على الفلسفة المشائية الفرض القائل بوجود عقول الأفلاك بين المحرك الأول [الله] وبين العالم ، وسلموا بوجود فيض كونى تنتقل الحركة بسببه شيئا فشيئا إلى جميع أجزاء العالم ، اعتقدوا ، دون ريب ، أنهم قضوا على فسكرة الثنائية فى مذهب أرسطو . وابن رشد يسلم بهذه الفروض فى أوسع معانيها . »

وقد أراد « مونك » أن يخفف فسكرته الخاطئة السابقة لجاء بفسكرة أخرى لا تقل عنها بعدا عن الحقيقة لأنها تؤكد الفسكرة الأولى فقال : إنه من الخطأ أن اعتقد بعضهم أن هذه النظرية تنسب إلى ابن رشد خاصة ؛ فإن فلاسفة العرب الأبعد عهدا قد سلموا بها بوجه عام . (٢) وحينئذ فليس بعجيب أن يكون لنفسه فكرة مشوهة عن حقيقة الفلسفة الرشدية . فإن ما يقوله عن أبى الوائلى يمكن أن ينسب إلى ابن طفيل أو إلى ابن سينا ، بيد أنه لا ينطبق بحال على الفيلسوف القرطبي . وفيما عدا هاتين الفسكرتين الخاطئتين ، سنرى أن « مونك » قد حلل

(1) Ibid, P. 443

(2) Ibid p., 443

كتاب الفحص عن الاتصال تحليلًا ينفى الحقيقة . وسيتاح لنا أن ننبه إلى ذلك في مواضعه .

ويمكن القول ، دون الالتجاء إلى التأويل والتعويل ، بأن الصور المفارقة التي يتحدث عنها هذا الفيلسوف في بدء كتابه ليست هي الملائكة كما خيل إلى « موفك » . ولكنها هي العقل المادى والعقل بانفعل والعقل الفعّال . ويستطيع المرء أن يتحقق من صدق هذه الدعوى إذا لم يضق صدرًا بتتبع ابن رشد .

٣ — طبيعة العقل المادي

يبدأ ابن رشد كتابه بتعريف العقل المادى فيقول : لقد قلنا في كتاب النفس إن هذا العقل قوة كاملة لا تستكمل بصورة ما ؛ لأن هذه الصورة إما أن تعوقها عن قبول الصور الأخرى ، وإما أن تغير هذه الصور وقت قبولها . ولذلك فإنه يجب أن نبحث في طبيعة هذه القوة التي ليست مخالطة ، وإنما هي قوة كاملة بريئة عن كل صورة .^(١)

لكن ما المراد بأنها غير مخالطة ؟ إنه يرى أنها لا تتحد بصور الأشياء أى معانيها ؛ لأن القوة التي تتحد مع إحدى الصور تصبح — كما يقول — قابلة للكون والفساد ، أى تغدو كباقي الأشياء في العالم الحسى التي تنشأ بسبب البدن كالإحساس والخيال . وقد قال أبو الوليد : ونحن نتكلم هنا عن القوى التي تنشأ في المواد السكى تتعلق بها الصور .^(٢) وإنما كانت

(1) Ludwig, Ibid, P, 19-22

ولما لنى فى من التنبيه إلى أننا نهتس هنا عبارات ابن رشد حسب معناها فقط .

(2) Ibid, 22-23.

كل من القوة الحسية والقوة الخيالية قابلة للفساد لأنها تختلط بالصور الأشياء المادية المتحركة ، أما العقل فلما كان قوة غير جسمية فإنه لا يختلط بالصور العقلية التي تنفى إذا مات الإنسان الذي أدركها . وقد ألح ابن رشد في بيان هذه الفسكرة . لكي يبرهن على بقاء العقل الهولاني .^(١) وحينئذ فليس من التناقض في شيء أن يدرك هذا العقل نفسه على أنه خالد ؛ لأنه لا يختلط بالقوى التي هي أدنى منه مرتبة . ومن الضروري أن يكون الأمر كذلك حتى يمكن تأكيد وحدة النفس وبقائها بعد الموت . وإذا كان هذا العقل خالداً فليس من المستحيل أن يدرك ما هو خالد . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه ليس من المستحيل أن يدرك ذاته .

وقد رأينا أنه يذكر في موضع آخر أن العقل الهولاني لا يختلط بالصور العقلية ولا بالجسم .^(٢) وإذا كان هذا العقل مجرداً بطبيعته عن الصور العقلية فإنه من الممكن أن يتصور نفسه خلواً منها .^(٣) أما إذا كان مختلطاً بها فإنه يستحيل عليه أن يدرك ذاته . ويعبر أبو الوليد عن ذلك بأسلوبه الخاص فيقول : إنه لا يستطيع في هذه الحال أن يتصل بالعقل الفعال اتصال معرفة . وحينئذ فالتجرد وعدم الاختلاط بالمعاني التي تحمل في العقل الهولاني شرط أساسي في إمكان إدراك النفس لذاتها كجوهر عقلي .

(١) ولا نستطيع أن نقر وجهة نظر « مونك » الذي يزعم أن أبا الوليد كان يرى أن العقل الهولاني كان بطبيعته ، وأن اتصاله بالعقل الفعال سبب في خلوده . ونسكاد نشير أن « مونك » يتحدث هنا عن أبي نصر الفارابي ، لا عن الفيلسوف القرطبي .

(٢) نظر صفحة ٢٤١

(٣) وقد قال في هذا المعنى « وما يدل على أنه ليس استمداداً محضاً أنا نجد العقل الهولاني يدرك هذا الاستمداد خلواً من الصور » أنظر : Miss Hébreu. 1009, fol. 144, v, c-1 .

٤ — تدرج الوظائف النفسية

لما انتهى ابن رشد من وصف العقل الميولاني أخذ يبين أن مختلف مظاهر النفس وقواها ترتبط فيما بينها أشد ارتباطاً ، وأن الصلة بينها على ضربين : أحدهما من جهة الوجود ، والآخر من جهة المعرفة أو الإدراك ، مثال ذلك أن النفس الغذائية تعد مادة للنفس الحسية ، وهذه تعد مادة للنفس الخيالية . ^(١) ومعنى ذلك أن هناك نوعاً من الاتصال والتدرج بين الوظائف النفسية الدنيا ، وأن هذا التدرج على نحو غير ملموس ، بحيث لا يمكن وضع خطوط فاصلة واضحة بينها . وهذا هو السبب فيما بطراً على إحدى هذه الوظائف من تغير وتحول بسبب تأثير وظيفة أخرى . وقد علل ذلك بقوله : لما كانت هذه القوى توجد في موضوع واحد فلا بد من أن تؤثر القوة الحسية في القوة الغذائية . ويتبع ذلك بالضرورة أن القوة المعدة لقبول المحسوسات تتأثر بالقوة الغذائية . ومع ذلك فإنها لا تتحد بها على النحو الذي تتحد به الصور الأخرى بالأشياء المادية . ^(٢) ويريد أبو الوليد بهذا القول أن ينص على تأثير هاتين القوتين إحداهما في الأخرى ، مع احتفاظ كل منهما بنوع من الاستقلال النسبي . فهناك تدرج تصاعدي بين الوظائف النفسية الأولى ، بحيث تنتقل النفس من إحداهما إلى الأخرى انتقالاً غير محسوس . ولكن هذا الانتقال لا يتم دون أن يلحق النفس بعض الاضطراب . ولذا نجده يقول : وهذا هو السبب في أن هذه القوى يطفى بعضها على بعض . وهذا هو السبب في أنه من المستحيل أن يتخيل المرء شيئاً ، وأن يدركه بالحس في آن واحد . ولذلك يؤدي الخيال وظيفته على أكمل وجه حينما تكون الحواس معطلة . ولما كان التدرج في الوجود بين هذه القوى قد يؤدي إلى تأثير بعضها في أعمال

(1) Ludwig. Ibid p. 24

(2) Ibid, P P. 28—29

بعضها الآخر فمن الضروري أن يكون لكل منها عضو خاص يضمن لها استقلالاً نسبياً .^(١) وتستكمل كل قوة من هذه القوى في وجودها بالقوة التي هي أسمى منها . فالقوة الغذائية تستكمل بالقوة الحسية ، والقوة الحسية تستكمل وجودها بالقوة المتخيلة .

ويوجد فيما عدا هذا الاتصال من جهة الوجود اتصال من جهة المعرفة ، وفيه تستكمل القوة الأسمى مرتبة بالقوة الأدنى مقاماً منها . ويتم ذلك حينما ترفع الأولى الثانية إلى مستواها . ويقول ابن رشد : إن كل قوة تدرك القوة التي هي أدنى منها مرتبة . فالقوة الخيالية تدرك المحسوسات بالضرورة ؛ وذلك لأنها تستكمل بالإدراكات التي توجد فيما يطلق عليه اسم الحس المشترك . وكذلك تدرك الحواس الأشياء الحسية لأنها تستكمل بها . ويبدو أن العقل يستكمل بالصور الخيالية لأنها تعد مادة له . ولكنه حينما يدرك هذه الصور فإنه يرفعها إلى وجود أسمى . وحينئذ تنقلب صوراً عقلية ، أي معاني .^(٢)

وهكذا يتبين لنا أن هناك نوعاً من التوازي بين تدرج الوظائف النفسية من جهة الوجود ومن جهة المعرفة . فهناك وجود يكمل شيئاً فشيئاً ، وهناك معرفة تسمى هي الأخرى شيئاً فشيئاً . وكل مرتبة من الوجود تقابلها مرتبة في المعرفة . وقد شرح ابن رشد هذه النظرية في كتاب الحس والمحسوس . فقال : « فتكون هاهنا للصورة ثلاث مراتب : الأولى جسمية ، ثم تليها المرتبة التي في الحس المشترك وهي روحانية ؛ ثم الثالثة ، وهي التي في القوة المتخيلة ، وهي أكثر روحانية . ولكونها أكثر روحانية من التي في الحس المشترك لاحتياج القوة المتخيلة في إحضارها إلى حضور المحسوسات »^(٣) .

ويمكن إجمال رأيه في هذا التدرج بقولنا : إن كل وظيفة من وظائف النفس ترقى في مرتبة الوجود والمعرفة بإحدى الوظائف الأخرى . مثال ذلك أن الحس لا يكمل من جهة الوجود إلا بالخيال ، أى على النحو الذى تسكل به أية مادة إذا أتحدت بها صورة خاصة . كما أن الخيال لا يكمل من جهة المعرفة إلا إذا كانت الإحساسات نقطة بدء له ، لأنه يرفعها من مرتبة الحس إلى درجة أكثر كمالا ، أى إلى مرتبة الصور الخيالية . ويقول ابن رشد فى ذلك ^(١) : إن القوة الأسنى مرتبة تسكمل بالقوة الأدنى مرتبة ، لأنها ترفعها من النقص إلى الكمال .

وقد وضح هذا التدرج فى الوجود والمعرفة بمثال يقربه إلى الأذهان فقال : فى كتاب تهافت التهافت إن اللون الذى يحدث فى الهواء ليس باللون الذى يحدث فى العين ، واللون الذى يحدث فى الحس المشترك ليس باللون الذى يحدث فى العين ؛ واللون الذى يوجد فى الخيال يختلف عن اللون الذى يوجد فى الحس المشترك ، واللون الذى يحدث فى الذاكرة شئ آخر غير الذى يحدث فى الخيال ^(٢) .

هذا هو مجمل الوصف الذى خصصه أبو الوائد للوظائف النفسية الدنيا ، وهى تلك التى تستخدم النفس فيها بعض الأعضاء الجسمية . أما الوظائف السامية التى لا تستخدم أى عضو جسمى فهى تلك التى يطلق عليها اسم الصور العقلية أو العقول . وسنرى الآن كيف ينتقل هذا الفيلسوف من النوع الأول إلى النوع الثانى . وبيان ذلك أنه رأى من الواجب أن يبين لنا الصلة بين الصور الخيالية والصور العقلية ، قبل البدء فى وصف العقول الإنسانية المختلفة . وإنما رأى ضرورة المقارنة بين هذه الصور حتى يستطيع تقرير وحدة النفس . وهى تلك

(1) Ludwig PP. 31—32

(٢) تهافت التهافت طبعة بيروت صفحة ٢١٢ .

الوحدة التي تنسك لها هؤلاء الذين يفرقون بين قوى النفس تفرقة واضحة فاصلة^(١) ومن ثم فإذا كان هذا الفيلسوف يرى أن هناك تدرجا من حيث الوجود والمعرفة بين كل الصور الخيالية والعقلية فليس بصحيح في مذهبه أن الصور الأخيرة تفيض من مصدر إلهي ، وإنما تنزع من الصور الأولى انتزاعا حقيقيا . وذلك لأن الصور الخيالية تعتبر في نظر ابن رشد حاملا ، أى مادة تقوم الصور للعقلية على أساسها ، كما أن هذه الصور الأخيرة تستكمل بالأولى ، لأنها ترفعها في مرتبة الوجود الحقيقي من عالم الخيال إلى عالم المقولات^(٢) .

وهذه تتضح الصلة بين العقل الهولاني والصور العقلية ، لأنه يعد مكانا تجتمع فيه هذه الصور ، دون أن تتحد به اتحاداً وجودياً . ولما كانت الصلة قوية بين كل الصور العقلية والخيالية فإنه يمكن القول بأن كلا النوعين يعد مادة للعقل الهولاني . فإذا تأمل هذا العقل الصور الخيالية على نحو ما يتأمل الإحساس الأمور الحسية ترتب على ذلك أنه متى ظهرت تلك الصور أو اختفت ظهرت أو اختفت معها الصور العقلية^(٣) . ولما كانت القوة العقلية لا تتحد لديه بالصور الخيالية فليس من الممكن أن تطغى الصور الخيالية على الصور العقلية ، ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن توجد صورتان في موضوع واحد ، لأن العقل لا يتحد بأى نوع من الصور^(٤) . ولذا فلا وجود لمثل هذا الاضطراب الذي نجده حين يطغى الحس على الخيال في الوظائف النفسية الدنيا . وفي بعض الأحيان يضطر العقل إلى طرح الخيال جانبا ، وذلك إذا أراد إدراك بعض الأفكار النظرية البحتة ، كإدراك أنه لا وجود للزمان أو الفضاء خارج العالم . فإن العقل يجتهد ، كما

(١) يعد ابن رشد هنا أمينا على مذهب أرسطو ، لأنه يرى أن للنفس مظاهر شتى ، وأن لكل مظهر منها قوة تغالبه .

(2) Ludwig, p. 32 (3) Ibid 33 (4) Ibid, P. 35

يذكر ابن رشد ، في إبعاد الخيال وتنحية صورته عن النفس^(١) . ولا يحدد العقل في ذلك مشقة كبرى ؛ لأن الصورة الخيالية ، وإن كانت شرطاً جوهرياً في تجريد المعاني ، فإنها تنتمي إلى قوة جسمية ؛ في حين أن الصور العقلية ترجع إلى قوة غير جسمية .^(٢) وكلما نما العقل ، واشتد ساعده ضاق مجال الخيال ، واستطاع الإنسان إدراك الصور المفارقة . ولكن ما حقيقة هذه الصور ؟

٥ — تدرج الوظائف العقلية

مهما يكن من غرابة الرأي الذي سنذهب إليه في تفسير ابن رشد في هذه النقطة فإننا لا نجد حرجاً في عرضه ؛ وذلك لأننا نستطيع إثباته بنصوص لا مجال للطعن فيها . إن تلك الصور المنارقة التي يتحدث عنها هذا الفيلسوف ليست بأرواح الملائكة ، كما كان يظن « توماس الأكويني » أو تلاميذ ابن رشد الأدعياء ، أو « مونك » ؛ ولكنها المظاهر العقلية للنفس الإنسانية . والدليل على ذلك أن الفيلسوف القطرطي يقارن بين ما يطلق عليه اسم الصور المدركة في النفس وبين ما يسميه الصور العقلية المنارقة . أما الأولى فيريد بها الحس والخيال . وأما الثانية فهي كل من العقل الهيولاني والعقل الفعال . وقد رأينا فيما مضى — وسنرى فيما يلي أيضاً — أن هذين العقلين شيء واحد من جهة الوجود ، أي أنهما يعبران عن مظهرين للنفس إذا اتصلت بالبدن . وها هو النص الذي يقارن فيه ابن رشد بين هذين النوعين من القوى : بعد أن نتج من طبيعة الصور المدركة أنها يكمل بعضها بعضاً بنوع من الكمال ، أعني بكمال في الإدراك وكمال في الوجود فإننا نريد أن نبحث في علاقة صورة العقل الأخير بصورة العقل الفعال .

(١) Idjd, d 37

(٢) Ibid, P. 36

فإنه ليس مُنة أفضل من هذه الطريقة لمعرفة هذا الأسر الذى قصدنا بيانه .
وسنبين هذا بعد ذكرنا لما ترتب على هذا القول فى قوانا النفسية . وقد تبين أن
هذا صحيح فى الصور المفارقة أيضاً . فإنه نتج عن طبيعة هذه أمها تتصل اتصال
وجود واتصال إدراك بعضها ببعض . فإن نفس الإدراك هو نفس الوجود ونفس
الوجود هو نفس الإدراك . ^(١) ومعنى ذلك أنه لا فارق هنا بين الاتصال من
جهتى الوجود والإدراك .

وهناك فارق هام بين الوظائف النفسية الأولى كالإحساس والتحليل وبين
الوظائف العقلية السامية . فإننا رأينا أن التحليل يستكمل بالحس من جهة المعرفة ،
أى أنه لا وجود للخيال إلا إذا وجدت الصور الحسية قبله . وليس الأمر كذلك
فيما يتعلق بالقوى العقلية ؛ إذ لا تستكمل القوة الأعلى مرتبة بالتي هى أدنى منها ؛
بمعنى أن العقل بالقوة يسمى من جهة المعرفة فقط فيصبح عقلاً فعالاً ، دون أن
يصحب ذلك انتقال من وجود إلى وجود آخر . ويقول ابن رشد : فإذا تبين
فى أى شئ تنفق الوظائف النفسية والوظائف العقلية ، وفى أى شئ نخضع
فنريد البحث أولاً هل الصورة العقلية الحاصلة أخيراً يمكنها أن تتصل بالعقل
الفعال أم لا ؟ وإن اتصلت فبحث بأى نوع من نوعى الاتصال تتصل به ؟
أعنى هل يحدث الاتصال بهذا النوع الذى تستكمل فيه الصورة الناقصة بالصورة
الأكمل وجوداً ، أو بالنوع الذى تنتقل به الصورة الناقصة إلى صورة أكل
وجوداً . ^(٢)

وقبل أن يبت برأى فى هذه المشكلة رأى ضرورة النص على وجود نوع
من التدرج بين الصور ، بمعنى أن صور الأشياء المادية ما تزال ترتفع من رتبة

(1) Ludwig P. 40

(2) Ibid, P. 42

إلى أخرى حتى تنتهى إلى آخر الرتب ، وهى الصورة العقلية التى تحل فى العقل الهولانى . ومعنى ذلك أن هناك صوراً مادية تصير صوراً حسية تخيلية فعالية وهو يقول أيضاً إن العقل المادى هو آخر هذه الصور ^(١) .

ثم تدرج من ذلك إلى سؤال آخر وهو : أيمكننا القول بأن العقل الهولانى صورة كباقي الصور التى تتحد بالأشياء المادية أم هو صورة مفارقة ، أى ذات عاقلة مستقلة ؟ ومن الواضح أنه يشير هنا مشكلة قديمة ، وهى الخاصة بتعريف النفس . أهى صورة لجسم طبيعى توجد فيه الحياة بالقوة ، كما كان يقول أرسطو ، أم هى ذات كاملة من عالم الأمر كما كان يرى ابن سينا ؟ وتلك هى المشكلة حقاً : أيستطيع العقل الإنسانى فى هذه الحياة أن يبلغ أقرب الدرجات من العقول المفارقة أى الملائكة أم لا يستطيع ذلك ؟ فإنه إن أمكن ذلك فتلك سعادته حقاً . وذلك لأن العقل يصير بهذا الاتصال موجوداً أبدياً . فلا يظل كإحدى الصور المادية التى تفتى بقاء الأشياء التى تتصل بها . وإنما كانت هذه المشكلة عظيمة الخطر ، لأنه ليس المرء سوى أن يختار أحد أمرين ، فإما أن يقول مع « الإسكندر الأفرودى » بأن العقل الهولانى فان ، وفى ذلك القضاء على وحدة النفس ، وإما أن يقول مع ابن سينا بأن النفس جوهر روحى وليست بصورة لا بدن ، وفى ذلك ضمان لوحدة النفس وخروج على تعاليم أرسطو .

وقد رأى أبو الوائيد أنه يستطيع الخروج من هذا المأزق والتوفيق بين آراء أرسطو وابن سينا إذا اعتمد على نظرية إمكان تعاقب عدة صور على مادة واحدة . فالنفس ذات كاملة ، ولها مظاهر متتابعة ومتدرجة ، وكل مظهر أو وظيفة منها يعد صورة للجسم فى إحدى مراتبه . فإذا قلنا بأن النفس الغذائية

صورة ، وأن النفس الحسية صورة أخرى أسمى منها ، وأن النفس العاقلة أسمى هذه المراتب استطعنا ، في الوقت نفسه ، أن نقرر وحدة النفس وأن نعرفها بأنها صورة للبدن .

وحينئذ نرى أن نظرية الاتصال عنده نتيجة طبيعية لمحاولته التوفيق بين كل من الفلسفتين المشائية والسينية . فسبب هذا الاتصال أو الاتحاد — أو سمه ما شئت من الأسماء — هو أن العقل الهولاني يستطيع أن يدرك ذاته على أنه جوهر روحي . وهذه هي حقيقة نظرية الاتصال في مذهب ابن رشد . فإن النفس تنتهي إلى أن تدرك أنها ليست صورة للجسم ؛ فحسب ؛ بل تعلم أنها جوهر عقلي يحل مكاناً وسطاً بين عالم الحس والعالم الإلهي .

وقد قامت حول هذه النظرية الروحية ضجة كبرى ، وظن كثير من مورخى الفلسفة الإسلامية أن بها طابعاً صوفياً . ولكن علام الإصرار على ضم فيلسوف قرطبة إلى زمرة المتصوفين ؟ فإنه لم يفعل سوى أن تساءل فقال : أيستطيع العقل الهولاني أن يتصل بالعقل الفعال من جهة الإدراك ، كما أنه متصل به من جهة الوجود أم لا يستطيع ؟ ولكنه لم يتساءل قط : هل من الممكن أن يتصل هذا العقل بالإله وبالملائكة ؟ وسوف تذل النصوص التي سنوردها فيما بعد على صحة ما نذهب إليه ^(١) .

٦ — حقيقة نظرية الاتصال لدى ابن رشد

ينبغي لنا ألا نعجب إذن من جواب ابن رشد على المشكلة السابقة . فإنه يرى أنه من الممكن أن يدرك العقل الهولاني العقل الفعال ، وأن في ذلك سعادة

(١) هذا إلى أن موثق من نظرية الصوفية عروف . انظر كتاب مناهج الأدلة وهدى المتأملين في نقد مدارس علم الكلام .

النفس . لكن ليس هناك صعود من ذات إلى ذات أخرى ، أو من كائن فان إلى كائن خالد . وإنما يتم ذلك الاتصال داخل النفس الإنسانية . ذلك أن كلا العقليين يعبر عن حقيقة واحدة ذات مظهرين . وبهذا يختلف فيلسوف قرطبة عن غيره من فلاسفة الإسلام ؛ لأنه ينص أيضا في كتاب الفحص عن اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعلي على أن هذا العقل الأخير يتصل بنا من أول الأمر .^(١) فإذا استطاع الإنسان الرقي في مدارج المعرفة أدرك حقيقته ، أو اتصل بذلك العقل — كما يقول ابن رشد — اتصال إدراك بعد أن كان متصلا به اتصال وجود فقط .

وهناك مراتب تصعد فيها النفس نحو هذه الغاية العقلية المقصود . فقد رأينا أن في الإنسان ثلاثة عقول هي :

١ — العقل المادى : وهو منتهى الصور العقلية ومكانها ، وهو ذات روحية خالدة .

٢ — العقل المكتسب : وهو صورة العقل المادى ، ويتحد بهذا الأخير من جهة الإدراك فقط . وتلك هي الحال الوحيدة التي ينص فيها الفيلسوف القرطبي على أن الوجود ليس مساويا للإدراك . ومعنى الاتحاد هنا أن العقل المادى هو الذى يدرك العقل المكتسب ، أى أن القوة الأدنى مرتبة هي التي تدرك القوة الأعلى منها . وذلك على خلاف ما هو معروف في القوى النفسانية ، ويعنى بها الخيال والحس . وليس العقل المكتسب شيئا يفيض على النفس من الخارج . ولكنه العقل المادى ، وقد احتوى على المعاني المجردة من الأشياء المادية . ويتضح لنا من هذا الوصف أن أبا الوليد يختلف عن غيره من فلاسفة

(١) Ibid, P. 47 « ونقول إن العقل الفعلي يتصل بنا من أول الأمر اتصال وجود ،

أعني اتصال مودة بجمالها » . فهذا نص صريح يدل على أن هذا العقل ليس خارج النفس ؛ بل يدل أنه هو النفس ذاتها .

الإسلام من جهة أنه يرى أن هذا العقل لا ينشأ بسبب الاتصال بين كل من العقل الهولاني والعقل الفعال . وإذا أدرك العقل المادى العقل المكتسب فعنى ذلك أنه أدرك ذاته على أنها تحتوى على المعارف والمعاني التى سبق أن حصلها أو احتوى عليها . وتجب التفرقة بين هذين العقليين ، فإن الأول منهما خالد والآخر يفنى بفناء صاحبه . وهذا هو السبب الذى دعا هذا الفيلسوف إلى القول بأنهما لا يتحدان اتحاد وجود^(١) . ولا يستطيع العقل المكتسب إدراك العقل الفعال إلا إذا غابت عنه معارفه ، أى إلا إذا عاد فأصبح عقلا هولانيا .

٣ - العقل الفعال : لا يوجد هذا العقل خارج النفس ، وقد نص في تلخيص كتاب النفس على أنه هو عين العقل المادى .

وإذا كان الأمر كذلك فإننا نستطيع أن نفهم لماذا وجد « مونك » كتاب « الفحص عن الاتصال » معقدا . إن السبب فى ذلك يرجع إلى أن هذا المستشرق كان قد كوّن لنفسه فكرة سابقة خاطئة عن نظرية المعرفة لدى ابن رشد . ولذا فكل نص صريح يبدو له غامضا لأنه لا يتفق مع فكرته هذه . وما كان أحرأه بأن يتحدر من الأسطورة التى حاكتها القرون الوسطى حول اسم هذا الفيلسوف ليرى معنا أن العقول الثلاثة سالقة الذكر تعبر عن حقيقة واحدة هى النفس . فإن العقل المادى إذا أدرك أنه يحتوى على المعانى بلغ مرتبة من السكال تتيح له أن ينتقل حسبا يهوى من معنى آخر . ولكن ليست تلك هى نهاية ما يستطيع أن يبلغه من السكال . وذلك لأنه قد يصل بسبب الدربة إلى

(١) أنظر تلخيص كتاب النفس ، مخطوط عبرى fol 147, R, c-1 « ولذلك صرفنا لا ندرك بعد الموت جميع ما كنا علمنا فهو [العقل الفعّال أو النفس] إذا اتصل بنا عقل المقولات التى ها هنا ، وإذا فارقنا عقل ذاته » .

أن يتصور ذاته خلوا من هذه المعاني ، وفي تلك الحال يدرك أنه في الحقيقة جوهر روحى ، وأنه هو الذى يصنع المعانى عندما يقوم بتجريدتها وانزعاعها من الصور الخيالية . ويمكن تشبيه العلاقة بين العقل الفعال والعقل المادى بتلك التى توجد بين المادة والصورة ، حتى لا يختلط علينا الأمر فنظن أنه شئ خارج عنه ^(١) .

ولقد رأينا أن الفلاسفة المسلمين الآخرين تأثروا فى تمهيدهم لطبيعة العقل الفعال بأرائهم فى الفيض . وقد كان من الطبيعى أن يفسروا المعرفة باتصال النفس بالعقل أو انلك الذى تفيض منه المعانى والصور . ولكن كيف لابن رشد الذى يدكر نظرية الفيض أن يعضد نظرية الاتصال لدى ابن سينا أو ابن طفيل ؟ إنه يرى على عكس هذين وغيرهما أن المعانى العقلية التى تنزعها النفس هى التى تتيح للمرء أن يدرك ذاته كمعدل فعال .

وإذن يمكننا القول بأن الفيلسوف القرطبي قد قلب نظرية المعرفة رأسا على عقب ، وأنه اتجه بها اتجاهها أرسطوطاليسيا ، إذا صح مثل هذا التعبير . ويجب ألا نعجب لمسلكه هذا . فإنه لو قال إن العقل الفعال يوجد خارج النفس لكان متناقضا مع نفسه . ولنا أن نتساءل كيف نسب كل من « مونك » و « رينان » إليه نظرية تتعارض مع مذهبه الفلسفى كل التعارض ؟ وأين وجد هذان المستشرقان نصوصا اتخذوها أساسا للقول بأنه كان من أنصار مذهب المعرفة الإشرافية ؟

لقد حرص « مونك » دائما على أن يضيف بعض الأوصاف عند كلامه عن

(١) كتاب الفصوص : P. 48 فقد قال ما معناه : ويظهر أن اتصاله وفعله بالحقيقة يماثل اتصال الصورة بالهوى أكثر من اتصال الفاعل بالمفعول .

العقل الفعال . فهو يقول إنه كلى ، وإن ابن رشد ينص على أنه مشترك بين جميع أفراد البشر . ولما كانت نقطة البدء في دراسته تامة فقد اضطر إل التصرف في تفسير كتاب الفحص عن الاتصال على نحو أخرجه معه عن أصله . واثن الخبنا في إظهار عدوان هذا المستشرق في تشويه آراء الفيلسوف القرطبي في هذا المسألة فذلك لأننا نرى أنها مفتاح السر الذى يشرح لنا نظرية المعرفة لديه ، ويوضحها على أكمل وجه .

ولكن ليس لنا أن نستطرد في مناقشات لا جدوى لما بعد تلك النصوص الصريحة . حقا كان من اليسير على « مونك » و « رينان » أن يقولوا بأن فلسفة ابن رشد نسخة مكررة من أى فلسفة إسلامية أخرى . ولو أنها أجهدا النفس قليلا ، ودرسا مذهبه ، لوجدا أنه يختلف اختلافا كبيرا عن سابقه .

٧ — معرفة المرء لغيره أساس معرفة لنفسه :

إذا أراد المرء أن يلخص نظرية الاتصال في فلسفة ابن رشد فإنه ينبغي له أن يتذكر دائما الأمور الآتية :

١ — إن العقل المسادى والعقل الفعال مظمران لذات وحدة هي النفس ، وهما خالدان لا يتطرق إليهما الفساد .

٢ — إن هناك نوعين من الاتصال : اتصال وجود واتصال معرفة أو إدراك . ولسنا في حاجة إلى القول بأننا لم نقف على أثر لهذه التفرقة في أى مذهب فلسفى سابق .

٣ — إن اتصال الإدراك ليس واحدا بالنسبة إلى كل من القوى النفسية

الهدنيا والوظائف العقلية .^(١) فإن القوة النفسية لا تدرك إلا ماهو أدنى منها مرتبة : في حين أن الوظيفة العقلية إنما تدرك ماهو أسمى منها منزلة .^(٢) ولكن ليس لنا أن نفرق في الحقيقة بين الوظائف العقلية ؛ فإن العقل الهولاني ليس أقل كمالاً أو شرفاً من العقل الفعال حين يدركه .

وحينئذ فمن اليسير أن نفهم هذه الجملة الغامضة التي تفسر لنا طبيعة الاتصال . فقد قال ابن رشد : « وتبعاً لذلك يكون العقل الفعال صورة تتصل بالعقل الهولاني مادام العقل الهولاني باقياً من جهة الوجود لا من جهة الإدراك . ولهذا لا ندرك صورة العقل الفعال مادام العقل المسمى بالفعل أو بالملكة موجوداً فينا وجوداً حقيقياً . »

ومعنى ذلك أن العقل الهولاني إذا كان مجرد استعداد لقبول المعاني فإنه يشبه لوحة ملساء ، ولا يكاد يكون شيئاً مذكوراً . فإذا أدرك بعض المعاني فإنه ينقلب عقلاً آخر ، أى يصبح عقلاً بالفعل أو بالملكة . ثم إذ زادت دربته علم في نهاية الأمر أنه نشاط عقلي ، أى يدرك أنه عقل فعال . ولكنه لا يستطيع الوصول إلى هذه الدرجة من المعرفة إلا بشرط أن يتصور نفسه خلواً من المعاني التي اكتسبها . وهذا هو معنى قوله « ولهذا لا ندرك صورة العقل الفعال مادام العقل المسمى بالفعل موجوداً فينا . » وقد تبدو هذه الجملة غريبة الجرس ، ولكنها واضحة المرمى . فإنها تبين لنا أنه لا يمكن للمرء أن يدرك ذاته إلا إذا عرض جانباً عن كل الأشياء الغريبة عنها . وحقيقة كيف يدرك المرء أن فيه كائناً عقلياً إذا كان يفكر في الأشياء الأخرى ؟ وهل يمكن الخلاص من فكرة

(١) يطلق ابن رشد على الأول اسم الصور النفسانية ، وعلى الثانية اسم الصور العقلية .

(2) Ludwig' p. 53

(٢٠) في النفس والعقل)

الثنائية إلا إذا كان المعلوم والعالم شيئاً واحداً ؟ ويطلق ابن رشد على إدراك العقل الميولاني لذاته اسم إدراك السكامل للسكامل^(١).

وحينئذ لا يتم هذا الاتصال إلا بشرط أن تنمحي جميع الصور أو المعاني العقلية التي جردت من الأشياء المادية . وهذا هو ما يعبر عنه الشارح الأكبر بقوله : إن العقل المكتسب يفسد ويندثر في هذا الوقت اندثاراً تاماً . وذلك لأن العقل الفعال يرفع العقل الميولاني إلى مرتبته . ويفسد هذا الصعود العقل المكتسب ، فلا يبقى إلا العقل الميولاني^(٢) . ولكن ليس معنى ذلك الصعود أن العقل الميولاني ينتقل فيندمج في ذات أخرى غريبة عنه ، بل معناه أنه يدرك أنه نشاط عقلي ، وأنه كان عقلاً فعالاً بحسب الأصل . فهل لنا أن نذهب بعد ذلك كله مذهب « مونك » أو « رينان » فنقول إن الاتصال هنا يحدث بين النفس الإنسانية وبين واهب الصور أو العقل البشري . على فلك القمر ؟ وكيف نقبل ذلك الرأي إذا كان ابن رشد يقول : فيدرك العقل الميولاني العقل الفعال في هذا الوقت دون أن يلاحظه فساد ، ودون أن يرتفع من ذات إلى ذات ، أعني من الذات الفاسدة إلى الذات الخالدة^(٣) .

والآن نفهم جيداً لماذا خالف الفلاسفة القضاة كل شراح أرسطو عندما قال بأن العقل الميولاني ليس قابلاً للفساد والقضاء . فقد ذهب إلى هذا الرأي لأنه لم يجد بداً من النسوية بينه وبين العقل الفعال والنفس . فإذا كان جوهر النفس عقلاً يوجد أولاً بالقوة ، ثم يوجد بالتعمل فكيف يجوز القول بأن أحد

(١) I. u d w i g, p. 51 « وإذا كان هذا العقل في كماله الأخير ، ولم يبق فيه شيء بالقوة فيلزم أن يصير بينه وبين العقل الفعال اتصال آخر . فان اتصال الأخس بالأكل لا يشبه اتصال السكامل بالسكامل . »

نشتقيها يقنى ، في حين يبقى الشق الآخر ؟ كذلك نفهم لماذا قال ابن رشد إن العقل المكتسب يتصل بالعقل الفعال إدراك فقط . ذلك لأنه كان يرى أن النفس إذا اتصلت بالبدن أدركت كل ما تستطيع إدراكه . فإذا جاءها الموت عادت إلى طبيعتها الأولى ، أى أصبحت عقلا يدرك ذاته بنفسه ، فليس للعقل المكتسب أن يتصل بالعقل الفعال اتصال وجود . وتنفصل مهمته في تمهيد الطريق أمام العقل الهولاني للاتصال به .

وقد ختم ابن رشد كتاب الفحص عن الاتصال ببيان أن للعقل الفعال وظيفتين . أما الأولى فهي الخاصة بتجريد المعاني أو صنعها ، إذا صح هذا التعبير . ولا يتم تجريد المعاني إلا بانزاعها من الصور الخيالية . ويمكن القول بأن هذه الوظيفة تتم بصفة غير شعورية . وأما الوظيفة الثانية فهي العمل على طرح هذه المعاني جانباً . ويمكن التعبير عن هاتين العمليتين بلغة حديثة بقولنا : إن الإنسان بمجرد المعاني في أول الأمر دون قصد . فإذا أدركها إدراكاً تاماً استطاع أن ينحيا جانباً ليعلم أنه كائن عاقل . فإدراك الأشياء الخارجية أساس لمعرفة الإنسان حقيقة نفسه . وهل يستطيع المرء أن يصل إلى مرتبة الحدس العقلي إلا في آخر مرحلة من مراحل المعرفة ؟ وقد وضع أبو الوليد هذا السؤال ، ولكنه عبر عنه بأسلوبه الخاص فقال : « ولإن اعترض معترض فقال : لماذا لا ندرك العقل الفعال من أول الأمر ، وقد تبين لنا أن إدراكه ليس بناعم ؟ أجيبناه بأننا قد قلنا إن العقل الفعال عند اتصاله

بالعقل الهولاني يعمل فطين مختلفين أحدهما مادام العقل الهولاني غير كامل الوجود . . . والآخر إذا وجد بالعقل . وهذا هو العقل الذي يرقعه إليه .

ولو أمكنه أن يفعل هذا الفعل في العقل بلا واسطة لم ينشأ العقل بالفعل

[أو المكتسب] ولم يكن شرطاً فيه . (١)

وعلى هذا النحو تنتهى نظريته فى الاتصال . ومن الواضح أنها بريئة من كل طابع صوفى . وقد يعترض المرء فيقول وفيه هذا العناء كله إذا لم يكن لهذا الاتصال فائدة عملية أو روحية ؟ فنقول إن معرفة النفس لذاتها غاية ما تصل إليه من معرفة . وقد رأينا ابن رشد نفسه يعترف بعدم جدواه .

* * *

ويمكن القول فى نهاية الأمر بأن هذه النظرية تنسق أيما انساق مع آرائه فى النفس . فإن هذه الأخيرة جوهر روحى قائم بذاته وهى صورة للبدن فى آن واحد ، ولها وظائف عدة . ويطلق ابن رشد على هذه الوظائف اسم الصور . وهناك نوعان من هذه الوظائف : فأحدهما يستخدم آلات جسمية وثانيهما لا تستخدم النفس فيه الجسم بحال ما . وهذه الوظائف بنوعها متدرجة يتوقف بعضها على بعض ، وإيست بأقسام حقيقية فى النفس . والعقل الفعال آخر هذه الوظائف . ولذا يسمى آخر الصور فى الإنسان . وهناك صلة بين مظاهر النفس المختلفة باعتبار الوجود ، بمعنى أن كل مظهر منها شرط فى وجود المظاهر الذى يليه ، كذلك ترتبطها صلة إدراك ابتداء من الإحساس . وليست الصور المفارقة التى يتحدث عنها أبو الوائيد سوى العقل الحيولانى والعقل المكتسب والعقل الفعال . ومعنى أنها مفارقة هو أنها مستقلة بذاتها ، وأنها مظاهر لكائن واحد .

وحينئذ فالفيلسوف القرطبى أبعد الناس عن نظرية المعرفة الإشرافية

أو القول بوجود اتصال بين الإنسان وبين الملائكة أو الإله . وإن نظرية الاتصال الصوفي لأجدد أن تنسب إلى الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل من أن تنسب إليه . وما هي ذى الأسباب التي دعتنا إلى وجوب التفرقة بينه وبينهم في هذه المسألة .

١ — لأنه يرى أن للنفس وظيفتين عقليتين هما تجريد المصاني وقبولها أي الاحتفاظ بها ، وأن العقل الفعال لا يوجد خارجها ؛ بل هو في الحقيقة جوهرها .

٢ — لأننا لم نجد أثراً لنظرية المعرفة الإغريقية ، لا في الكتاب الذي خصصه لاتصال العقل الميولاني بالعقل الفعال ، ولا في تلخيص كتاب النفس لأرسطو .

٣ — ولأن نظرية الاتصال الصوفي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية الفيض ، وقد أنكرها ابن رشد إنكاراً صريحاً .

٤ — ولأنه يختلف عن جميع فلاسفة الإسلام في وصف للعقل المكتسب وتفسير نشأته . فإن هذا العقل لا يتم باتصال العقل الفعال بالعقل الميولاني ، بل لا بد من وجوده قبل هذا الاتصال ، كما أنه من الضروري أن ينمحي ، حتى يستطيع المرء الوصول إلى مرتبة القدس العقلي .

ولم يمن أبو الوليد بنظرية الاتصال إلا ليبرهن على أن النفس ليست مجرد صورة للجسم كما كان يقول أرسطو ، وإنما هي ذات عاقلة تستطيع ، في أثناء اتصالها بالبدن ، أن تتجرد عنه وعن كل المعلومات التي تأتيها عن طريقه لكي تدرك ذاتها .

وربما يبدو أن توماس الأكويني يخلط بين ابن رشد وغيره من الفلاسفة المسلمين . ومع ذلك فإننا نراه يتبع هذا الفيلسوف إلى حد ما . فهو يقول : إن النفس تستطيع أن تدرك ما تقوم به من عمايات عقلية ، غير أنها تعجز عن إدراك ذاتها . ويذهب بعض مؤرخي الفلسفة المسيحية إلى أنه قال بنظرية الحدس العقلي . وفي هذه الحال ينبغي لمؤلفي أن يعترفوا بأنه أخذها عن الشارح الأكبر . ومن الثابت عندنا أنه قال بنظريتين متناقضتين ، أى أنه سلم بوجود الحدس العقلي وأنكره في الوقت نفسه . ويرجع هذا التردد بطبيعة الأمر إلى حيرته بين تعريفين مختلفين للنفس ؛ فعند ما يرتضى تعريف أرسطو نراه ينكر هذا الحدس ، وعند ما يتبع تعريف ابن سينا فإنه يسلم بإمكانه . ومع ذلك فقد فسر توماس الأكويني نظرية ابن رشد في الاتصال تفسيراً مغرضاً .

فهرس

صفحة

المقدمة ٣ — ٧

الفصل الأول [من صفحة ٩ إلى صفحة ٣١]

عبقرية سقراط

- ١ — تمهيد ٢ — ظهور سقراط ٣ — رسالته ٩ — ٢٢
- ٤ — آراؤه في النفس : ١ — إثبات وجودها بـ خلود النفس ٢٣ — ٣١

الفصل الثاني [من صفحة ٣٢ إلى صفحة ٦٥]

أساطير أفلاطون

- ١ — تمهيد ٢ — طبيعة النفس ٣٢ — ٣٦
- ٣ — أسطورة إرمن أرمينوس — أسطورة العربة — أسطورة الكهف ٣٧ — ٥٠
- ٤ — البرهنة على خلود النفس :
- ١ — برهان الحياة والحركة . ب — برهان الضدين . ج — برهان التذكر . د — برهان البساطة والتركيب . هـ البرهان الخلقى ٥١ — ٦٠
- أجزاء النفس ٦٠ — ٦٥

الفصل الثالث [من صفحة ٦٦ إلى صفحة ١٢٣]

تعريف النفس

- ١ — تمهيد ٢ — تعريف أرسطو ٣ — تعريف النفس لدى المسلمين ٦٦ — ٧٣

- ٤ — تعريف النفس لدى الفارابي ٧٦ — ٧٣
- ٥ — تعريف النفس لدى ابن سينا ٧٨ — ٧٦
- ١ — براهينه على وجود النفس ٨١ — ٧٨
- ٢ — البرهان الطبيعي : ٨٢ — ٨١
- ب — برهان الإدراك والأفعال الوجدانية ٨٣ — ٨٢
- ح — برهان وحدة النفس ٨٧ — ٨٣
- و — برهان الاستمرار ٨٨ — ٨٧
- ف — البرهنة على روحانية النفس ٩٣ — ٨٨
- ح — طبيعة النفس ٩٧ — ٩٣
- ٦ — تعريف النفس لدى الغزالي ١٠٣ — ٩٧

براهينه على وجود النفس : ١ البرهان الشرعي .

- ب — برهان الاستمرار . ح — برهان الرجل الطائر ١٠٥ — ١٠٣
- براهينه على روحانية النفس : برهان الإدراك العقلي ١٠٨ — ١٠٥
- طبيعة النفس ١١٠ — ١٠٨
- ٧ — تعريف النفس لدى ابن رشد ١١٩ — ١١١
- ٨ — تعريف النفس لدى مسيحي القرون الوسطى ١٢٣ — ١١٩

الفصل الرابع [من صفحة ١٢٤ الى صفحة ١٤٩]

وحدة النفس الإنسانية

- ١ — تمهيد ٢ — نظرية أرسطو ١٢٨ — ١٢٤
- ٣ — وحدة النفس في الفلسفة الإسلامية :
- الفارابي - ابن سينا - الغزالي ١٣٤ — ١٢٨
- ٤ — وحدة النفس لدى ابن رشد ١٤٠ — ١٣٤

٥ — وحدة النفس لدى توماس الأكويني ١٤٠ — ١٤٩

الفصل الخامس [من صفحة ١٥٠ الى صفحة ١٦٤]

الصلة بين النفس والبدن

- ١ تمهيد ٢ — آراء أرسطو ١٥٠ — ١٥٢
- ٣ — آراء فلاسفة الإسلام : الفارابي - ابن سينا - الغزالي ١٥٢ — ١٥٦
- ٤ — آراء ابن رشد ١٥٧ — ١٦٠
- ٥ — آراء توماس الأكويني ١٦٠ — ١٦٤

الفصل السادس [من صفحة ١٦٥ الى صفحة ١٩٢]

خلود النفس

- ١ — تمهيد ٢ — الخلود لدى الفارابي ١٦٨ — ١٧٢
- ٣ — الخلود عند ابن سينا ا - البرهان القائم على طبيعة اتصال النفس بالجسد . ب - برهان البساط والتركيب . ١٦٨ — ١٧٢
- ح - البرهان الميتافيزيقي ١٧٢ — ١٧٤
- شبهة النفس السكلية ١٧٤ — ١٧٦
- ٤ — الخلود عند الغزالي ١٧٦ — ١٧٧

البرهان الشرعي

- ا — البرهان القائم على فكرة اتصال النفس بالذن .
- ب — برهان البساطة والتركيب ١٧٧ — ١٨٠
- ٥ — الخلود لدى ابن رشد ١٨٠ — ١٨٥
- ا — الدليل الثنائي ١٨٥ — ١٨٧
- ب — الدليل القائم على طبيعة الصلة بين النفس والجسم ١٨٨ — ١٨٩
- ٦ — خلود النفس عند توماس الأكويني ، ١٨٩ — ١٩٢

صفحة

الفصل السابع [من صفحة ١٩٣ الى صفحة ٢٥٧]

العقل

- ١ — تمهيد ٢ — آراء أرسطو ٣ — آراء الاسكندر الأفروديسي ١٩٣ — ٢٠٠
- ٤ — آراء تيمستليس ٥ — آراء اتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين ٢٠٠ — ٢٠٣
- ٦ — آراء الفارابي ٧ — آراء ابن سينا ٨ — آراء الغزالي ٢٠٣ — ٢٢٧
- ٩ — آراء ابن باجة ١٠ — آراء ابن طفيل ٢٢٧ — ٢٤٠
- ١١ — رأى ابن رشد ٢٤٠ — ٢٥٠
- ١٢ — رأى توماس الأكويني ٢٥١ — ٢٥٧

الفصل الثامن [من صفحة ٢٥٨ الى صفحة ٢٨٥]

وحدة العقل

- ١ — تمهيد ٢ — نظرية ابن رشد في وحدة العقل . . . ٢٥٨ — ٢٦٧
- ٣ — المذهب الرشدي اللاتيني ٤ — موقف توماس الأكويني ٢٦٧ — ٢٨٥

الفصل التاسع [من صفحة ٢٨٦ الى صفحة ٣١٠]

نظرية ابن رشد في الاتصال

- ١ — تمهيد ٢ — تشويه موندك لنظرية الاتصال في مذهب ابن رشد ٢٨٦ — ٢٩١
- ٣ — طبيعة العقل الهيولاني ٢٩١ — ٢٩٢
- ٤ — تدرج الوظائف النفسية ٥ — تدرج الوظائف العقلية ٢٩٣ — ٣٠٠
- ٦ — حقيقة نظرية الاتصال لدى ابن رشد ٣٠٠ — ٣٠٤
- ٧ — معرفة الإنسان لغيره أساس لمعرفته لنفسه . . . ٣٠٤ — ٣١٠
- الفهرس ٣١١ — ٣١٤
- المراجع العربية : موجودة في هوامش الكتاب
- المراجع الأجنبية ٣١٥ — ٣١٩

المراجع الأجنبية

Albert le Grand : 1 - De Intellectu et intelligibili.

2 - De Unitate intellectus contra Averroem.

3 - De natura et origina animae.

Alexandre d'aphrodisias : 1 - De Intellectu. édition, 1501

2 - De Anima. « Bruno. Berlin.
1887 .

Aristote : A — Ouevres :

1 - La Métaphysique, Traduction Tricot.

2 - Traité de l'âme.

3 - Histoire des Animaux .

B — Études générales :

1 - Émile Brehier. Histoire de la philosophie
Paris . 1938 . T. I. PP. 168 — 258

2 - O. Hamelin. Le système d' Aristote, publié
par Robin .

3 - Lalo . Aristote . 1923.

4 - Ross. Aristote. Londres. 1923.

Asin y Palacios) : 1 - Un aspect inédité de la théologie
scolastique, dans Mélanges Mandon-
net. Études d'histoire littéraire
et doctrinale du Moyen âge. Paris,
Vrin . 1930 T. II PP, 55 — 66.

2 - El averrismo, teológico de Santo
Tomas d'Aquino, Zaragoza 1904.

G. Bastide : Le moment historique. de Socrate, Paris
1939.

Bergson : 1 - Introduction à la Métaphysique. Revue
de la Métaphysique et de la Morale, 1930.

2 - Évolution créatrice, Paris 1926.

3 - Données immédiates de la conscience,
Paris, 1940.

4 - Matière et mémoire .

Boer : The history of philosophy in Islam, Londres 1903.

Bouygès : 1 - Notes sur les philosophes arabes connus
des Latins.

2 - Koliat .

3 - Tahafot . at . Tahafot.

Bréhier (Émile) : Histoire de la philosophie, 3 volumes.

Carra de Vaux . 1 . Avicenne, Paris 1900.

2 . Penseurs de l' Islam, Paris 1921.

3 . Kacidath d'Avicenne.

Denis : Rationalisme d'Aristote.

Derembourg : Notes sur les manuscrits arabes de
Madrid

Duhem : Systèm de monde 1913 — 1917.

Duocan Macdonal : Development of the musulmsan
theology. New . york 1903

Forjet : 1 . Ibn Sina, le livre des théorèmes
et des Avertissements.

2 . Les philosophes arabes et les
philosophes scolastiques. Bruxelles
1895 .

Gauthier : 1 - Introduction à l'étude de la philo-
sophie musulmane.

2 - Hayy Ibn Yakdhan. roman philo-
sophique. d'Ibn Tofaïl, texte et
traduction, Alger. 1900

3 - Ibn Tofïal : sa vie et ses oeuvres
Paris 1900.

4 - Accord de la religion et la philo-
sophie d'après Averroès - Alger
1905.

- Geiger** La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin (Bib lioth. Thomiste, 13) Paris Vrin 1943.
- Gilson** : 1 - Réalisme thomiste et critique de la connaissance. Paris. Vrin .1936 .
2 - Le Thomisme, Paris 1942 .
3 - Esprit de la philosophie médiévale. Paris 1942.
4 - La controverse Saint thomas - Saint Augustin, archives doctrinales et littéraires du Moyen âge, 1926 - 1927
5 - Réflexion sur la controverse Saint Thomas - Saint Augustin. Mélanges Mandonnet. L. I. P P 371 - 393 .
- Gorce** : 1 - La lutte (contra gentiles à Paris Mél. Mandonnet, T. I P P, 222_243.
2 - Essor de la Pensée au Moyen âge.
3 - Albert le Grand et Saint Thomas Paris, 1923 .
- Gosselin** : 1 - Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne. Mélanges Mandonnet, T. II Paris Vrin' 1930
2 - Théorie thomiste de la Vérité - Rev de Sciences Philosophiques et théologiques, 1921. T. 10 P P . 222 - 234.
- Hurat** . Le Rationalisme musulman au 4 ème siècle de l'hégire.
- Jourdain** : La philosophie de Saint Thomas d'Aquin.
- Ludwig (H)** Averroès, Abhandlung über die Mög lichkeit der conjunction. 1892.
- Mandonnet** : Siger de Brabant et l'Averroïsme latin

- Mansovo** : Guglielmo d'Auvergne e l'università di Parigi dal 1226 al 1231, Relazione comunicazione presentata al VII congresso nazionale di filosofia. Milan 1929.
- Mehren** : Étude sur la philosophie d'Averroès concernant ses rapports avec celle d'Avicenne, et de Gazali
Philosophie und theologie von Averroès
- Munk** : 1 — Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1927.
: 2 — Guide des Égarés, Paris, 1861-1866 — 1866.
- O'Leary** : Arabic thought and its place in History.
- Platon** 1 — Alcibiade.
 ▲ Apologie de Socrate.
2 — Criton.
3 — Les lois.
4 — Phèdre.
5 — Phédon.
6 — Le Politique.
7 — La République
- Renan** — Averroès et L'Averroïsme. Je édition.
- Renouvier** — Histoire et solution des problèmes métaphysiques.
- Rougier** — La scolastique et le thomisme, Paris 1925.
- Saint Thomas d'Aquin** : 1 — La « Summa theologica ».
2 — La « Summa contra gentiles »
3 — De Unitate intellectus
4 — De Substantiis separatis
5 — De ente et essentia.
6 — De Causis

7 _ Spirit _Creat

8 _ De veritate.

6 _ De potentia.

Sertillanges : La philosophie de Saint Thomas d. Aquin.

Synare : La révélation des vérités divines naturelles
d'après Saint Thomas. Mélanges Mandonnet
T. I P P. 327_370.

Webert: 1_ Essai de la métaphysique thomiste, Paris' 1927

8 _ Reflexio, Mandonnet T. I. P P. 285, _ 325.

كتب المؤلف

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث

الطبعة الثالثة مزيّدة ومنقّحة ١٩٥٧

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٢) في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام

الطبعة الثالثة مزيّدة ومنقّحة ١٩٦٣

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٣) الفيلسوف المقترى عليه - ابن رشد

(٤) مناهج الأدلة لابن رشد

(٥) قواعد المنهج في علم الاجتماع

مترجم بتكليف من وزارة التربية والتعليم

الناشر مكتبة النهضة المصرية

(٦) مقدمة في علم النفس الاجتماعي

لشارل بلوندل ترجم بالاشتراك مع المرحوم الأستاذ الدكتور إبراهيم سلامة
الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٧) مبادئ علم الاجتماع الديني لروجيه باستيد

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٨) فلسفة أوجيست كونت

ليني بريل - ترجم بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوي
الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٩) التربية الوظيفية لسكلا باويد

ترجم بتكليف من وزارة التربية والتعليم

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(١٠) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية

ليني بريل ترجم بتكليف من وزارة التربية والتعليم

الناشر مصطفى البابي الحلبي

وله باللغة الفرنسية :

(١) La 'Théorie de la connaissance d' Averroès et son interprétation
chez St Thomas d' Aquin .

(2) Les dogmes religieux chez Averroès .